ISTORIA IDEILOR

Robert Muchembled

MAGIA ȘI VRĂJITORIA ÎN EUROPA

DIN EVUL MEDIU PÎNĂ ASTĂZI

HUMANITAS

AUTORI

BENGT ANKARLOO
profesor la Universitatea din Lund
(Suedia)

WOLFGANG BEHRINGER
doctor în istorie, cercetător la München și Bonn
(Germania)

FRANCISCO BETHENCOURT
profesor la Universitatea din Lisabona
(Portugalia)

MARIE-SYLVIE DUPONT-BOUCHAT
profesor la Universitatea din Louvain-la-Neuve
(Belgia)

ANDRÉ JULLIARD
cercetător la CNRS
(Franța)

RICHARD KIECKHEFER
profesor la Northwestern University
(Statele Unite)

GABOR KLANICZAY
profesor la Universitatea Eötvös Lorand din Budapesta
(Ungaria)

E. WILLIAM MONTER
profesor la Northwestern University
(Statele Unite)

ROBERT MUCHEMBLED
profesor la Universitatea Paris-Nord
(Franța)

JAMES SHARPE
profesor la Universitatea din York
(Marea Britanie)

Sub conducerea lui
ROBERT MUCHEMBLED

MAGIA ȘI VRĂJITORIA ÎN EUROPA

din Evul Mediu pînă astăzi

Traducere din franceză de
MARIA și CEZAR IVĂNESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Sous la direction de ROBERT MUCHEMBLED,
MAGIE ET SORCELLERIE EN EUROPE, DU MOYEN ÂGE À NOS JOURS
© Armand Collin Editeur, 1994
Toate ilustrațiile aparțin fototecii Armand Collin.

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0773-3

INTRODUCERE

Magia și vrăjitoria din vechime și pînă astăzi

ROBERT MUCHEMBLED

Nici unui timp nu i-a lipsit magia. De la începuturile lumii, ea a însoțit pașii omului pe toate continentele. În umbra religiilor, uneori chiar în interiorul lor, cel mai adesea într-o îndîrjită concurență, magia poartă un crîmpei de sacru, de transcendent, un crîmpei din ceea ce depășește ființa pămînteană, pentru a-i vorbi despre supranatural și pentru a-i oferi certitudinea, speranța sau iluzia că poate acționa eficient asupra lumii invizibile. Vehicul al unei căutări eminamente umane a securității, magia se integrează cu ușurință în anumite sisteme sociale sau politice cărora le poate constitui chiar osatura sau, dimpotrivă, cu ale căror autorități, neliniștite de influența ei asupra supușilor, poate intra brutal în conflict.

A-i căuta urma în trecut nu este dovada unei simple curiozități erudite, ci o încercare de a descoperi adevăratele temeiuri ale gîndirii occidentale. Credințele magice și practicile vrăjitoriei i-au preocupat în mod constant, înainte de triumful cartezian și al Luminilor secolului al XVIII-lea, atît pe gînditori cît și pe oamenii simpli. Evoluția propriu-zis intelectuală nu e suficientă însă pentru a explica asemenea rupturi. Ele au fost prilejuite de întărirea statelor moderne și a Bisericilor care, asigurînd un nou mod de securizare tintind să dețină monopolul, resping tradițiile supranaturale, calificate drept „superstiții". În pragul secolului al XXI-lea, în ciuda rapidelor progrese ale științei contemporane, aceste practici n-au dispărut în întregime dintr-o Europă tehnicistă și rațională. Dimpotrivă, revin în forță, chiar sub ochii noștri, în multiple forme: astrologie, practici de lecuire, ritualuri de farmece și descîntece, activități în diverse secte, liturghii negre, satanism practicat în taină în marile orașe etc. De parcă sfîrșitul secolului al XX-lea ar anunța, în acest domeniu, nebănuite, puternice răbufniri noi. De parcă magia s-ar însărcina să povestească contemporanilor noștri lucruri importante despre ei înșiși, lucruri pe care strămoșii lor raționaliști ar fi dorit să le țină ascunse.

Ancheta ar fi putut începe în Babilon, în Egipt, în Grecia sau la Roma, civilizații care au acordat o mare importanță magiei și vrăjitoriei. Dar autorii acestei cărți au dat întîietate coerenței evitînd juxtapunerile imperfecte, susceptibile să provoace îndoieli în mintea cititorului. Orice fenomen mental sau religios poate fi apreciat corect numai în raport cu universul cultural care l-a creat. Veritabilă lene a spiritului, cercetarea grăbită a unor paralele superficiale conduce adesea la anacronisme, la greșeli, la fantastice cavalcade onirice, vai, atît de frecvente în asemenea domenii. Fără să neglijăm importanța moștenirii antice, în special

pentru înțelegerea magiei savante, ni s-a părut înțelept să limităm studiul la ultimul mileniu al istoriei occidentale, din inima Evului Mediu pînă în zilele noastre.

Întrebarea principală care a orientat această curiozitate: de ce a ars Occidentul creștin mii de vrăjitori și mai ales vrăjitoare, din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea? Persecuții sistematice de o asemenea amploare nu vom găsi în nici o epocă și pe nici un continent. De unde provine această trăsătură specifică? Cum se face că secolele medievale, pripit calificate drept obscurantiste de către un public prost informat, n-au cunoscut practic o prigoană de acest tip? Ce reprezintă această prigoană într-o epocă de strălucitoare progrese ale gîndirii occidentale, de la umanismul triumfător al secolului al XVI-lea la Luminismul ce marchează atît de puternic secolul al XVIII-lea? Întruchipînd fețele întunecate ale modernității europene, magia și vrăjitoria vorbesc contemporanilor noștri de lucruri pe jumătate uitate, de imagini și obsesii înrădăcinate în memoria colectivă din vremea rugurilor. Ar fi prea simplu să îndepărtăm problema cu un gest de dispreț, pretinzînd că este vorba despre nedemne credințe primitive.

Reluînd fără probe o afirmație a lui Voltaire, anumiți istorici evocă vreo sută de mii de vrăjitoare care ar fi fost arse între sfîrșitul Evului Mediu și secolul al XVIII-lea. O estimare mai rezonabilă se oprește cam la jumătate sau poate chiar la o treime din această cifră, într-o Europă care număra la vremea aceea cîteva sute de milioane de locuitori. Ciuma, războaiele și foametea, cele trei redutabile flageluri ale epocii, secerau cohorte mult mai mari de ființe umane. În ciuda acestei realități, cele cîteva mii de ruguri ridicate de autorități pe loc s-au constituit de atunci într-o extraordinară enigmă de care s-au ocupat, căutîndu-i soluția, toate sistemele de gîndire, pînă în zilele noastre, fenomenul, pe cît de ciudat pe atît de plastic, oferind nemăsurate posibilități de interpretări contradictorii. Fără să mai punem la socoteală enorma cantitate de scrieri și documente reprezentînd figuri fanteziste, delirante sau, mai simplu, pline de imaginație, la care se adaugă miile de lucrări și articole istorice referitoare la același subiect. Și ele vor continua, cu siguranță, să se înmulțească. O bibliografie completă ar impune, așadar, cel puțin cîteva volume. Cititorul interesat va găsi doar un ghid bibliografic general, conținînd lucrările utilizate de diverși autori și cîteva indicații de ansamblu care să-i permită să-și orienteze pașii pe terenul obscur în care se aventurează.

Trebuie să semnalăm din capul locului că, în epocă, vînătoarea de vrăjitoare nu apărea deloc ca o aberație. Condamnații erau supuși unor procese penale perfect legale, instruite în cadrul unei legislații oficiale. Judecătorii făceau trimiteri la tratatele de „demonologie", veritabilă „știință a diavolului", creație a oamenilor Bisericii, dar și a laicilor, începînd din secolul al XV-lea. Cele mai mari spirite nu ezită să participe la elaborarea ei. Și, printre ele, Jean Bodin, celebrul umanist francez din secolul al XV-lea, autor al unei lucrări, *Démonomanie des sorciers*, foarte des consultată de magistrații însărcinați să aprindă focul purificator în inima cetății lui Dumnezeu pe pămînt: aceștia-i căutau, într-adevăr, pe membrii unei veritabile secte satanice, obligați fiind s-o extermine dacă nu voiau să-l vadă pe Satan cucerind lumea. Conform arhivelor judiciare, în general cam trei sferturi din numărul acuzaților erau femei, ridicînd astfel o problemă foarte greu de rezolvat, aceea a cauzelor profunde ale unei asemenea turbări distructive îndrep-

tate împotriva lor. Demonii s-au dezlănţuit tocmai într-o vreme în care Occidentul se punea în mişcare pentru a cuceri întregul Pămînt. Pentru prima oară, o lucrare de largă sinteză, datorată colaborării unor eminenţi specialişti mondiali în domeniu, îşi propune să exploreze în profunzime acest continent negru al modernităţii noastre dintr-o perspectivă comparatistă.

A reduce magia şi vrăjitoria la o dimensiune pur religioasă ar însemna să le ignorăm adevărata importanţă şi măsura exactă a consecinţelor. Nici una, nici cealaltă n-ar putea fi explicate fără referire la dinamica Europei acelui timp, ele fiind mai strîns legate decît ar părea la prima vedere de evoluţiile globale atît în plan politic, în sensul larg al cuvîntului, ţinînd deci de naşterea statului modern sub diversele lui forme, cît şi în planul progresului ştiinţei şi al cunoştinţelor. Cea mai bună metodă pentru a aborda întreaga ei dimensiune este să considerăm vînătoarea de vrăjitoare ca pe una din expresiile profundei mutaţii a ansamblului culturii occidentale între Evul Mediu şi epoca noastră: această mutaţie a marcat dificila trecere de la magia considerată ca universală la gîndirea magică fracturată, devalorizată, combătută de alte sisteme de explicare a lumii.

Omului secolului al XX-lea, fie el chiar istoric de profesie, îi vine foarte greu să admită primatul universal al magiei în epoca medievală. Şi totuşi, oamenii toţi, şcoliţi sau analfabeţi, o tratau cu o foarte mare seriozitate, aşa cum va arăta Richard Kieckhefer în prima parte a acestei lucrări, consacrată definiţiilor prealabile şi descrierii unui univers fundamental diferit de al nostru. Ştiinţă a magilor, ştiinţă ocultă prin care practicantul pretindea să supună voinţei sale puterile superioare, magia antică deţinea deja o ramură malefică, *goetia*, şi o ramură benefică, *theurgia*, devenite respectiv „magia neagră" şi „magia albă" pentru oamenii instruiţi din Evul Mediu sau din secolul al XVI-lea. În realitate, aceste noţiuni nu se distingeau deloc în ştiinţa acelui timp, pentru că astrologia era strîns legată de astronomie, alchimia prefigura chimia, iar numerele sau figurile geometrice mistice făceau parte din matematică. Biserica însăşi nu nega existenţa magiei, mulţumindu-se să denunţe *goetia* ca pe o manifestare diabolică.

O evoluţie importantă s-a produs la sfîrşitul Evului Mediu, o dată cu apariţia doctrinei „demonologice" destinate să identifice pe acei tainici adepţi ai sectei satanice. Oribilele lor nelegiuiri au fost aspru denunţate, mai ales începînd cu anii 1428–1430. În Franţa, spre exemplu, o asemenea mutaţie este confirmată şi de evoluţia limbii. După *Dictionnaire étymologique* al lui Bloch şi Von Wartburg, cuvîntul *sorcier* (vrăjitor, *n. t.*) este atestat chiar din secolul al VIII-lea, dar restul vocabularului magic apare mult mai tîrziu: *ensorcerés* pentru *ensorcelés* (vrăjiţi, *n. t.*), în 1188; *mague* (magician) apare în secolul al XIII-lea o dată cu *magique* (magic, *n. t.*); *magicien* (magician, *n. t.*), în secolul al XIV-lea; *ensorcellement* (făcătură, fapt, farmece, *n. t.*), în 1393; *magie* (magie, *n. t.*), în 1535. Arta de a provoca prin procedee oculte fenomene inexplicabile — după definiţiile de astăzi —, magia n-a început să capete un sens figurat decît în secolul al XVII-lea. Putem considera aceste evoluţii în paralel cu intensificarea răspîndirii demonologiei de la sfîrşitul Evului Mediu; apoi cu dezvoltarea vînătorii de vrăjitoare pe tot parcursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea. Magie destinată să facă rău, „vrăjitoria" a creat atunci un concept nou care va declanşa urmăririle judiciare atît de înverşunate între 1560 şi 1630. Conturarea sensului figurat al magiei în

Cîntărirea vrăjitoarelor sau proba apei
(P. Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, 1702)

secolul al XVII-lea şi apoi apariţia în 1697 a „magismului" corespund, în privinţa acestor prigoane, unei noi mutaţii, marcată prin dispariţia rugurilor şi lenta redefinire a noţiunii, pentru a se ajunge la un al treilea tip de sens folosit în zilele noastre de specialiştii în ştiinţele umaniste: magia desemnează în acest caz ansamblul acţiunilor şi cunoştinţelor secrete, proprii societăţilor aşa-zis „primitive" sau „prelogice", după maniera în care etnologul se situează în raport cu ele.

Pentru istoric, complexitatea actuală a vocabularului privind magia şi vrăjitoria face referire la sedimentări culturale succesive. Din această cauză, cuvintele sînt adesea obiectul unor numeroase confuzii sau al unor importante ambiguităţi în discursul omului simplu din secolul al XX-lea.

A doua parte a acestei cărţi, cea mai dezvoltată, descrie perioada specifică, marcată de rugurile vrăjitoriei. Este vorba de fapt de o epocă de tranziţie de-a lungul căreia magia şi-a pierdut definitiv statutul ei de viziune a lumii universal admisă, sub impactul gîndirii logice şi ştiinţifice, începînd cu Descartes şi, mai mult, o dată cu Luminile secolului al XVIII-lea. Epoca uciderii vrăjitoarelor a fost într-adevăr aceea a dificilei emergenţe a unui nou echilibru mental care avea să separe în cele din urmă pe intelectuali şi pe prinţii luminaţi de mulţimea superstiţioasă ori credulă. Europa a cunoscut atunci cu siguranţă grave crize urmate de puternice recompuneri simbolice, religioase şi politice care au creat condiţiile expansiunii sale în toate domeniile. Căci dinamismul Occidentului provine cu siguranţă din această intensă fierbere internă de conflicte exacerbate şi multiple invenţii. Astfel, în timpul afirmării statului modern, s-a dezvoltat Contrareforma, potrivnică protestantismului, sub tutela monarhilor absoluţi sau în cadrul marilor societăţi comerciale novatoare cum erau Provinciile Unite sau Anglia. În aceleaşi secole, cultura savantă îşi preciza vocaţia universalistă sub formele succesive ale Umanismului, Raţiunii şi Luminilor.

Ceea ce înseamnă că vînătoarea de vrăjitoare nu poate fi considerată o marcă a barbariei, caracterizînd epoci mai mult sau mai puţin primitive. Ea a prins rădăcini pe terenul unei Europe extrem de tulburate, dar fundamental activă, puternic inventivă. Expresie, printre atîtea altele, a căutării unor noi soluţii la gravele probleme politice şi religioase ale timpului, ea nu traduce atît insurmontabile tulburări ale inimii unei civilizaţii, cît, mai degrabă, conturarea unei concepţii totalizante a universului perfect acordate nevoilor autorităţilor politice şi religioase din anumite ţări. Pentru ele, se punea problema strîngerii legăturilor cu supuşii lor, cărora să le ofere un sentiment mai puternic de securitate decît cel pe care-l oferea gîndirea magică, scopul lor fiind transformarea unei supuneri, sporite astfel în devoţiune, faţă de noul stat confesional şi de prinţul care-l reprezenta de acum înainte. Obiectivul fundamental era, pe scurt, modificarea psihologiei colective a popoarelor pentru ca puterea suverană să se poată stabiliza.

La prima vedere, vînătoarea de vrăjitoare pare să fi năvălit asupra întregului continent european, atingînd chiar frageda Americă prin celebrele vrăjitoare din Salem, din 1692. Să observăm totuşi importante diferenţe în severitatea judiciară, decalaje cronologice şi consecinţe diferite pentru fiecare ţară. În funcţie de precocitatea şi intensitatea prigoanei, se pot distinge într-adevăr patru mari spaţii:

Principala arie de persecuție au constituit-o Elveția și Sfîntul Imperiu Roman germanic. Era vorba, de altfel, de cea mai importantă zonă de fractură europeană, devenită instabilă prin mișcarea Reformei, pînă la tratatele de pace din 1648, care au pus capăt teribilului război de treizeci de ani. În acest univers supus tuturor tensiunilor, tuturor poftelor și disputelor între cele două creștinătăți dușmane, sfîșiat între Mediterana catolică și nord-vestul în plină ascensiune economică și politică, rugurile s-au aprins cu miile. Elveția, îndreptîndu-se grabnic spre autonomie, a dat primele semnale ale unei noi severități, începînd cu secolul al XV-lea. Sfîntul Imperiu a pus la cale cele mai importante vînători de vrăjitoare din toate timpurile, aproape 22 500 de ruguri în total, după estimările lui Wolfgang Behringer.

Teritoriile situate în imediata vecinătate a primului ansamblu au fost și ele zguduite de intense persecuții, mai ales de-a lungul axului teritorial care îi lega pe milanezi de Țările de Jos spaniole, în regiunile aparținînd pe atunci Spaniei, cum erau Flandra, Luxemburg, Franche-Comté sau clienții acestora și dușmanii Franței, cum era Lorena ducală. Această zonă sensibilă, atît politic cît și religios, va fi studiată aici în același timp cu regatul Franței (o parte din aceste provincii cucerite vor intra în alcătuirea ei în secolul al XVII-lea) și Provinciile Unite calviniste, erijate în 1579 în stat independent, în urma unei revolte împotriva regelui Spaniei. Se pot constata extraordinare contraste, datorate diferențelor politice mai degrabă decît celor religioase. Acest ansamblu a văzut aprinzîndu-se rugurile la sfîrșitul secolului al XVI-lea, dar Franța catolică și Provinciile Unite protestante au găsit calea unei mari moderații începînd cu secolul al XVII-lea. Numai în ținuturile rămase sub stăpînirea Spaniei sau în anumite ținuturi franceze mai înapoiate, situate la periferie și potrivnice autorității centrale, au mai avut loc procese, fără să atingă însă niciodată excesele germanice. Acesta a fost cazul Scandinaviei, destul de puțin contaminată de un asemenea fenomen, cu excepția Norvegiei și a unei scurte și intense persecuții suedeze în jurul anilor 1664–1676. În ceea ce privește insulele britanice, acestea oscilau între severitatea scoțiană și slaba prigoană din Anglia. Originalitatea sistemului judiciar englez, care excludea tortura în scopul obținerii mărturisirilor, se conjuga cu scepticismul magistraților privind existența unei pretinse secte diabolice, aceștia limitîndu-se la simple acuzații tradiționale de magie, foarte rar urmate de condamnări la moarte.

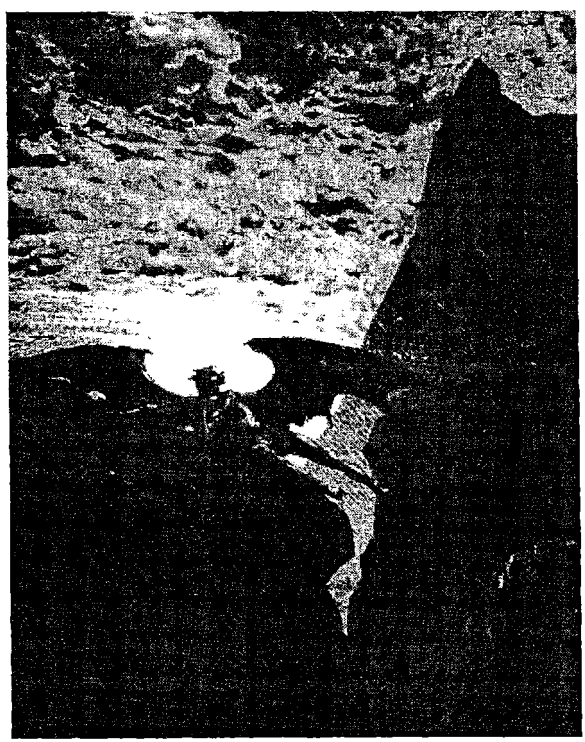
În ciuda excepțiilor norvegiene sau scoțiene, nord-vestul Europei, inclusiv Franța, aparține deci unei arii cu o slabă presiune a prigoanei împotriva vrăjitoriei. Europa meridională și mediteraneană constituie iarăși o imensă zonă de atonie în domeniu. Nu pentru că magia ar fi fost absentă din aceste locuri, dimpotrivă! Mai simplu, transmutația conceptului de magie în acuzație de vrăjitorie demonică nu era pe placul judecătorilor, deși aceștia citiseră tratatele demonologice. Teribil de eficace în alte domenii, Inchiziția spaniolă, portugheză sau romană tratau cu destulă prudență și moderație acuzațiile de vrăjitorie, evitînd, cu rare excepții, să aprindă rugurile.

În sfîrșit, granițele orientale ale Europei constituiau realmente răscruci de civilizații foarte puțin propice vînătorilor de vrăjitoare. Universurile ortodoxe, cum ar fi Rusia, nu le-au cunoscut deloc. Numai ținuturile vizate de expansiunea

austriacă, precum Ungaria, sau foarte slabe din punct de vedere politic, precum Polonia catolică, au aprins ruguri relativ numeroase, cu deosebirea că au făcut-o în secolul al XVIII-lea, la distanță de cîteva generații după dispariția lor din vestul continentului.

A treia parte a volumului urmărește analiza acestor fenomene în epoca actuală. Mai mult decît despre niște simple rămășițe ale magiei, ar trebui să vorbim despre mutații, adaptări, reorientări. Dacă diavolul a părăsit încetul cu încetul imaginația intelectualilor și artiștilor, dacă s-a domesticit în secolul al XIX-lea, cum explica Marie-Sylvie Dupont-Buchat, magia, spiritismul sau vrăjile au continuat să exercite o imensă fascinație, atît asupra învățaților cît și asupra oamenilor simpli. Etnologii plecați în căutarea oamenilor simpli, așa cum a făcut André Julliard în Bugey și în Bresse, au putut repera funcția mereu actuală a unui sistem de credințe care explică lumea reală. Cei care-l folosesc cred că acest sistem le furnizează reguli utile, adică indispensabile, pentru a-și orienta viața socială.

Fără îndoială, asemenea fenomene explică de ce ruralii dezrădăcinați ai erei industriale au lăsat moștenire citadinilor o anumită nostalgie a acestui mod de a înțelege lumea. Prăfuită, paseistă în ochii savanților pozitiviști, ea nu bîntuie



Satan, Îngerul Răului
(gravură de Gustav Doré ilustrînd Biblia. Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris)

mai puțin ceea ce s-ar putea numi, în lipsa unui termen mai adecvat, conștiința colectivă a contemporanilor noștri. Universalitatea magiei a dispărut, firește, ca urmare a îndelungatei crize declanșate de rugurile vrăjitoriei. Magismul continuă totuși să se insinueze în viața actuală, fiecare putînd să se situeze după bunul lui plac pe scara de valori mergînd de la adeziunea totală la refuz sau la îndoiala raționalistă cea mai severă. La diferite niveluri se plasează fenomenele de credință, atitudinile active, participările la ceremonii, adeziunile la secte. Nu sîntem siguri că ar fi de ajuns credința religioasă clasică sau chiar scientismul pentru a împărți lucrurile, adică pentru a distinge pe „cel care crede" de „cel care nu crede". Cititorul va judeca! Pentru ca el s-o poată face, redactorii au încercat într-un mod cinstit să creeze o operă sintetică, evitînd discursurile sau interpretările fără o bază solid stabilită.

Partea întîi

ORIGINILE

CAPITOLUL I

Magia și vrăjitoria în Europa medievală

RICHARD KIECKHEFER

Pentru majoritatea oamenilor de cultură modernă, a califica un lucru drept „magic" înseamnă a pune sub semnul întrebării raționalitatea acestuia. Știința și chiar religia pot părea, în felul lor specific, raționale, în timp ce magia pare să se definească prin iraționalitate. Totuși, în contextul culturii medievale, lucrurile erau foarte diferite. A numi o practică sau o credință „superstiție" ar fi putut-o marca drept produs al ignoranței sau al deriziunii, cînd, de fapt, „magia" implica adesea o formă distinctivă de raționalitate ale cărei principii teologii, filozofii și oamenii de știință se străduiau să le înțeleagă. Magia demonică presupunea o alianță sinistră cu demonii; cum se putea iniția o asemenea colaborare și cum puteau demonii să acționeze asupra ordinii naturale? Acestea erau întrebările care îi interesau pe teologi. Magia naturală exploata puterile speciale ale naturii. Ce erau aceste puteri, de ce ordin erau relațiile lor cu forțele obișnuite ale naturii — toate acestea reprezentau pentru filozofi și savanți un joc greu de descifrat. Asemenea întrebări frămîntau creierele cele mai luminate ale Europei medievale — ale unor oameni ca Sfîntul Augustin, Albert cel Mare sau Sfîntul Toma d'Aquino și pe ale altor personalități mai puțin cunoscute.

În Europa medievală, magia este aproape universal luată în serios. Un țăran poate crede că vecinul lui i-a vrăjit vaca și a făcut-o să-și piardă laptele; un meșter de la oraș poate crede că a fost atras prin farmece de amanta lui într-o aventură amoroasă. Preotul locului, autoritățile municipale, episcopul, teologii și oamenii de știință afirmă cu toții că o asemenea magie este posibilă, cel puțin în principiu. Simpla admitere a acestei posibilități deschide poarta unor lumi ale imaginarului și neliniștii.

De-a lungul întregului Ev Mediu, teologii și predicatorii scriu despre magie și legislatorii precizează pedepsele de care sînt pasibile diversele forme de magie. Istoria magiei medievale este un centru de interes la sfîrșitul Evului Mediu, în secolele al XIV-lea și al XV-lea. În ceea ce privește magia, ca și pentru alte subiecte de studiu, arhivele epocii sînt excepțional de bogate — nu numai lucrări împotriva magiei, ci chiar registre documentate despre procese și manuale explicînd cum se poate realiza o largă varietate de artificii magice. Urmărirea judiciară împotriva magiei răufăcătoare se intensifică începînd cu sfîrșitul Evului Mediu, iar procesele vrăjitorilor din secolul al XV-lea anticipează panica vrăjitoriei din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Pentru toate aceste motive, chiar dacă vom cerceta și arhivele mai vechi, ne vom concentra în mod special asupra ulti-

melor secole ale Evului Mediu, în timpul cărora istoria magiei medievale atinge apogeul și plenitudinea sa.

CONCEPȚIILE MEDIEVALE ALE MAGIEI

Pentru a înțelege cum concepeau europenii Evului Mediu magia, să privim *Etimologiile* lui Isidor din Sevilla. Scrisă în secolul al VII-lea, această operă a influențat puternic întregul Ev Mediu, iar scriitorii generațiilor ulterioare repetă sau adaptează adesea concepția despre magie a lui Isidor. El vorbește despre magie ca despre un artificiu oferit oamenilor, în numeroase locuri și epoci, de către „îngerii cei răi" sau demoni. El spune că *magi* (magicienii) sînt în general recunoscuți ca *malefici* (răufăcători) pentru că ei comit crime oribile; perturbă spiritele, ucid oameni prin intermediul farmecelor și-i înșală prin iluzii. Totuși, Isidor se ocupă în special de întocmirea listei diferitelor magii dintre care majoritatea sînt variante de divinații sau de ghicire a norocului: geomanția este o formă de divinație care utilizează pămîntul, hidromanția — apa, aeromanția — aerul, piromanția — focul, incantația — formulele verbale; haruspiciul implică respectarea orelor, augurii și auspiciile cercetează zborul, cîntecul păsărilor și alte semne de acest gen, necromanția reînvie și chestionează morții, astrologia judecă după poziția stelelor și așa mai departe. Consemnînd în catalogul său aceste diverse feluri de magie, Isidor afirmă că ele provin toate din asocierea nocivă a oamenilor cu îngerii cei răi și că, în consecință, toți creștinii ar trebui să le evite. El nu dă amănunte despre felul cum practicau magicienii fiecare gen de magie, dar comentariul lui subînțeles ne lămurește că, dacă magia funcționează, ea acționează numai printr-un intermediar demonic — idee pe care Isidor ar fi putut-o descoperi la orice autor dinaintea lui și, în special, la sfîntul Augustin.

Există un scriitor care s-a sprijinit foarte mult pe relatările lui Isidor: teologul Hugues de Saint-Victor care, în secolul al XII-lea, organiza categoriile magiei în ansambluri clare de cinci grupe: *mantica* (incluzînd necromanția și divinația prin cele patru elemente — pămîntul, aerul, focul și apa), *mathematica* (incluzînd haruspiciile, augurii și horoscopul), *sortilegium* (cercetarea sorților), *maleficum* (vrăjitoria) și *prestigium* (iluzia). Definiția autorului pentru *malefici* (vrăjitori) este deosebit de interesantă: „cei care prin descîntece, legături demonice sau alte forme de leacuri nelegiuite comit acte oribile cu ajutorul și prin încurajarea demonului". Demonii sînt cei care îi inspiră, îi instruiesc și-i ajută pe magicieni, chiar dacă vrăjitorii despre care vorbește Hugues sînt dintre cei care lecuiesc, *remedia*, iar procedeele pe care le menționează sînt efectiv întrebuințate pentru a vindeca. Descîntecele și farmecele sînt, într-adevăr, practici curente în Europa medievală, folosite îndeosebi de vraci, care nu erau, firește, anatomiști ieșiți din universități; aceștia foloseau și *ligatura*, substanțe fixate pe trupul pacientului, o practică la fel de tipică printre metodele de lecuire. Hugues pare să sugereze că și vindecarea, și blestemul pot fi socotite magie; vrăjitorii susțin că vindecă, dar, de fapt, ei provoacă un rău, dacă nu real, cel puțin spiritual.

Judecata lui Dumnezeu prin proba apei
(*Codex Lambacensis*, secolul al XII-lea)

La mijlocul secolului al XV-lea, Johann Hartlieb vorbeşte mai amănunţit despre magie în *Cartea artelor interzise*, scrisă în germană. Hartlieb fusese el însuşi un adept al anumitor arte oculte, dar se convertise, cel puţin pe faţă, recunoscînd că erau demonice şi neîngăduite. În timp ce oferă informaţii importante despre cum funcţionează aceste arte, ne previne la fiecare pas că sînt malefice şi trebuie să le evităm. El scrie cartea la cererea margrafului Johann de Brandenburg-Kulmach, cunoscut sub numele de „Alchimistul", şi, redactîndu-şi studiul, doreşte să satisfacă marea curiozitate a margrafului, dar şi să-l convingă să nu practice artele în chestiune. De fapt, el îl sfătuieşte pe prinţ să interzică pe pămînturile lui aceste practici. După convertire, Hartlieb manifesta un viu interes pentru demistificarea artelor oculte şi, de multe ori, îi căuta pe cei care se pretindeau a fi experţi pentru a le pune întrebări. El evocă, de exemplu, convorbirea sa din 1447 cu o vrăjitoare din Heidelberg. Întrebînd-o cum provoacă grindina, ea îi răspunde că mai întîi îl reneagă pe Dumnezeu şi toate elementele creştine, apoi cheamă demonii într-un loc secret, unde le oferă jertfe. Demonii declanşează atunci grindina atît de dorită. Cu toate că Hartlieb foloseşte în general termenul de „arte interzise" în locul celui tradiţional de „magie", el îşi organizează studiul în jurul categoriilor magice moştenite de la Isidor, iar lectorii eruditi recunosc că Hartlieb scrie în tradiţia literaturii antimagice care poate fi urmărită înapoi în timp pînă la Isidor.

Pentru Isidor, Hugues şi Hartlieb, magia nu funcţionează, dacă funcţionează, decît datorită demonilor care o inspiră, o explică oamenilor şi, fapt şi mai impor-

tant, care împlinesc acțiunile dorite. Magicienii pot pretinde mult și bine că-și ating scopul prin recitarea descîntecelor, străpungerea figurilor de ceară reprezentînd victima, prin îngroparea substanțelor vrăjite sub pragul caselor și prin orice alt fel de operațiune de acest ordin, pentru că, după opinia unor scriitori ca Isidor și Hartlieb, riturile magicienilor nu sînt decît semnalele destinate demonilor chemați să le împlinească dorințele.

A contrario, timp de secole, s-a considerat drept lucru știut că lumea naturală conține puteri ascunse sau „virtuți oculte" care pot provoca efecte miraculoase. Aceste puteri sînt puțin cunoscute, greu, practic imposibil, de explicat în termenii obișnuiți ai legilor naturii. Chiar în Antichitate, scriitori ca Pliniu cel Bătrîn abordau în operele lor chestiunea magiei: un anumit peștișor numit *echeneis* avea puterea să oprească în loc o navă enormă; sîngele unei capre putea să spargă un diamant; numeroase plante și geme erau folosite de magicieni în diverse scopuri. Sfîntul Augustin cunoștea aceste puteri ale naturii și majoritatea oamenilor instruiți, din Evul Mediu pînă în timpurile moderne, au crezut în ele, dar abia în secolul al XIII-lea s-a aplicat acestor fenomene termenul de „magice". Guillaume d'Auvergne face tot ceea ce poate pentru a împămînteni acest termen: cînd unul dintre personajele lui Chaucer evoca „magia naturală", el era foarte convins de ceea ce spunea. La sfîrșitul secolului al XV-lea, Marsilio Ficino scria pe larg despre puterile magice emanînd de la stele sau de la planete, depozitate în plante, geme etc. și aflate la dispoziția omului. După opinia lui, aceste puteri magice ascunse în sînul naturii sînt daruri ale lui Dumnezeu și un ecleziast ca el poate să se ocupe de cercetări magice, chiar dacă cei care-l critică gîndesc altfel.

Două concepții fundamentale se confruntă deci în Europa medievală. Magia demonică implică invocarea diavolului în diferite scopuri: diavolii pot fi chemați pentru a ne informa cu privire la viitor sau afaceri tainice, pentru a face rău dușmanilor, incitînd la ură sau la iubire, precum și pentru diverse alte motive. Magia naturală poate îndeplini aceleași acțiuni, dar în loc să se sprijine pe ajutorul demonilor, ea exploatează virtuțile oculte ale naturii. Magia demonică intră în sfera religioasă și presupune noțiuni religioase asupra lumii spiritului, cu toate că, într-o perspectivă ortodoxă, acest lucru poate fi socotit o pervertire a religiei. Magia naturală este de fapt un fel de știință — știința care se ocupă de puterile oculte mai mult decît de cele manifeste. Antropologii actuali fac în mod obișnuit diferența între magie și religie, pe de o parte, și între magie și știință, pe de altă parte, dar în Europa medievală magiile demonice și naturale sînt cuprinse în sistemele religioase și științifice.

Inutil să mai spunem că linia de demarcație dintre magia demonică și magia naturală este vagă și discutabilă. Efectele atribuite de unii puterilor naturale pot fi atribuite de alții demonilor. Jean Vincent, care a scris în jurul anului 1475 un tratat *Contre les arts magiques et ceux qui disent que ces artifices n'ont aucune efficacité,* crede că magia depinde de ajutorul diabolic. „Există, fără îndoială, puteri miraculoase în ierburi, pietre și ape, pe care demonii le pot folosi pentru a produce efecte necunoscute semenilor, realizînd pulberi sau poțiuni pe care le oferă vrăjitorilor în urma unui pact semnat cu ei. Dar, pentru că aceștia se laudă că pot întrerupe, prelungi sau accelera după placul lor efectele unor asemenea poțiuni sau

pulberi, evident că pactul cu demonul este mai eficient în aceste lucruri decît orice putere activă a unui obiect folosit în mod natural."

Alții sînt mai înclinați să atribuie efectele magice unor virtuți oculte ale naturii. În orice caz, dacă l-am fi întrebat pe un european al acelor vremuri ce semnifică termenul „magie", am fi primit unul sau altul dintre aceste răspunsuri: magia este invocarea demonilor sau magia este exploatarea puterilor oculte ale naturii pentru a-și îndeplini propriile scopuri.

O definiție categorică și explicită a magiei nu interesează, firește, decît elita instruită. În realitate, termenul „magie" este în mod esențial un termen clasic erudit: numai persoanele serios instruite folosesc cuvintele latine *magica* și *artes magicae* (arte magice), într-un vocabular generic standard, desemnînd magia naturală și pe cea demonică. Nu există totuși nici un motiv să presupunem că aceste definiții elaborate ale magiei diferă, într-adevăr, de ceea ce înțeleg oamenii simpli prin termenii respectivi de „vrăjitorie", *sorcellerie*, *witchcraft* și *Zauberei*, cuvinte care reprezintă, toate, bogate conotații ale domeniilor de semnificație învecinate cu cele ale cuvîntului *magica*. Teologii nu sînt singurii care ne asigură că demonii pot fi invocați și nici filozofii nu sînt singurii care cred că natura este depozitara unor puteri secrete și miraculoase (adesea sinistre). Toată lumea, sau aproape, în Europa medievală, credea în existența acestor puteri misterioase, cu toate că persoane diferite foloseau instrumente conceptuale deosebit de variate în efortul lor de a le explica.

Ne este mai greu să cunoaștem percepțiile analfabeților, din cauză că vocile lor nu ajung la noi decît prin intermediul celor care știu să scrie. Mărturiile literaturii verniculare și ale documentelor de justiție sugerează totuși că tipul de magie cel mai de temut constă în utilizarea unor mijloace misterioase și nedrepte pentru a ataca un vecin ostil sau pe dușmani. De fapt, noțiunea de operații specific pozitive în magie — în mod deosebit distincția între vindecarea magică și tot restul — pare totuși să desemneze o concepție proprie observatorilor instruiți. În orice caz, atît școlitul cît și ignorantul puteau să se mire că operații magice secrete, în sine anodine și uneori ridicole, ar putea proveni de la niște puteri întunecate și terifiante. Teologii și filozofii dau explicații rațional elaborate pentru a exprima această disproporție între cauze și efecte, dar percepția, uimirea și teama sînt împărtășite de majoritatea oamenilor epocii.

MAGIA MEDICALĂ ȘI PROTECTOARE

Cînd Hugues de Saint-Victor desemna anumite „remedii" drept magice, se gîndea, evident, la descîntecele de leac și la folosirea misterioaselor substanțe curative. Descîntecele păreau magice pentru că vorbele care le însoțeau dețineau o putere ocultă. Cuvintele în sine puteau uneori favoriza o vindecare, dar era greu, de fapt imposibil, să se explice exact procesul și, din acest motiv, puterea acestor cuvinte se numea „secretă" sau „ocultă". Ierburile și anumite organe ale animalelor puteau, de asemenea, să vindece sau să ferească de boală, într-un fel greu de descifrat. Un medic cunoștea uneori modul în care acționau diferite medi-

camente: o plantă umedă și caldă, de exemplu, putea vindeca, după opinia lui, o boală provenind dintr-un exces de uscăciune și de frig. Dar dacă puterea plantei era ocultă, el nu putea decît să se întrebe dacă această virtute nu se datora, eventual, influențelor astrale. Numeroase remedii populare cereau respectarea perioadelor și a semnelor astrale: anumite ierburi, de exemplu, dețineau virtutea de a vindeca demența dacă erau legate într-o pînză roșie și așezate pe capul bolnavului, sub semnul astral special al lunii crescătoare. Vraciul se baza mai ales pe indicii simbolice pentru a defini puterile oculte ale plantelor și ale altor obiecte naturale: dacă o plantă semăna cu un ficat sau numele ei evoca termenul „ficat" (cazul „hepatitei trilobate": *liverwort* în engleză), ea putea ajuta, fără îndoială, în lupta împotriva bolilor de ficat. Organele unui animal mascul erau mai puternice decît cele ale unei femele, căci se considera că ele adăugau forța caracteristică masculinității. Adeseori vraciul trebuia să respecte anumite tabu-uri rituale: se întîmpla, de exemplu, să i se ceară culegătorului de ierburi să păstreze tăcerea absolută, să nu aibă relații sexuale înainte de cules sau să nu folosească accesorii de metal.

Anumite descîntece de leac erau identice cu rugăciunile și binecuvîntările și ne-ar fi foarte greu să depistăm elementele proprii magiei. Cînd rugăciunile obișnuite creștine sau versetele biblice erau transcrise pe frunzele plantelor sau copiate și purtate cu sine pentru a feri de nenorocire, majoritatea scriitorilor puteau numi aceste practici mai degrabă superstiție decît magie, dar distincția este departe de a fi absolută. Astfel, rugăciunile și alte formule pioase puteau fi combinate cu vorbe considerate deținătoare ale unor virtuți magice inerente. Un descîntec care o ajuta pe femeie să nască amesteca, de exemplu, cuvintele care însoțesc semnul crucii (în latină) cu următoarele cuvinte: „*Lazarus, veni foras*" (Ioan 11: 43), apoi adăuga: „*Christus + stonat + Iesus predicat + Christus regnat + erex + arex + + rymex + Christi eleyzon + eeeeeeeee*". Cuvîntul *regnat* (domnie) sugerează evident cuvîntul *rex* (rege) care generează atunci seria *erex + arex + rymex*. Pentru a se obține efectul dorit, formulele de acest tip trebuie să conțină o putere proporțională cu semnificația lor: cuvintele și combinațiile lor aveau un efect curativ, chiar dacă nu însemnau nimic în limbajul cel de toate zilele. Alte farmece invocau puterea unor personaje și evenimente sacre. Dacă scopul descîntecului era să stăvilească un șuvoi de sînge, el putea evoca pe Isus în Iordan — rîu întrerupt miraculos de israeliți (Iosua 3:7–17). Un descîntec împotriva veninului putea invoca darul lui Ioan Evanghelistul care, conform legendei creștine, a supraviețuit în mod miraculos unei otrăviri.

Descîntecele se adresau adesea bolii în sine (poruncind unui chist sau unei febre să plece) sau agentului responsabil de boală (viermele, spiridușul, piticul sau diavolul văzut ca agent al bolii). În acest caz, descîntecele aveau aceeași formă ca exorcismele; implorau sau exorcizau (adică porunceau bolii sau agentului ei să-l părăsească pe pacient). În mod frecvent, descîntecele erau însoțite de folosirea unor medicamente, acțiunile putînd fi combinate între ele: pentru a vindeca de mușcătura unui animal turbat, un manual de gestiune menajeră din secolul al XIV-lea sugera administrarea unei coji de pîine pe care trebuia să se scrie următoarele cuvinte: *+ bestera + bestie + nay + brigonay + dictera + sagragan + + es + domina + fiat + fiat + fiat*. Majoritatea oamenilor Bisericii ar fi considerat

aceste descîntece drept superstiții. Ele păreau cu atît mai magice cu cît cuvintele erau ininteligibile și puteau fi luate de cel neîncrezător drept nume de demoni. Ironic, cu cît aceste formule par mai puțin raționale unui lector modern, cu atît păreau ele mai raționale oamenilor din Evul Mediu: a recita o serie de cuvinte fără înțeles era considerat un fapt rezonabil (deși ilicit) dacă acestea erau, de fapt, nume de demoni.

Amuletele de protecție, asemenea descîntecelor, exploatau puterile inerente obiectelor naturale și cuvintelor. Uneori același fel de ierburi sau de organe animale consumate pentru vindecarea bolilor erau purtate drept semn de protecție împotriva bolii și a altor nenorociri: ramurile de rozmarin îndepărtau insectele veninoase de la pragul casei și, purtate cu sine, fereau de duhuri rele. Ungerea cu sînge de leu proteja împotriva tuturor celorlalte animale. Un sul de hîrtie pe care erau scrise rugăciuni îl ferea pe cel care-l purta sau îl privea în fiecare zi de moarte violentă prin armă de foc, de falsele mărturii, de boli și de alte nenorociri; femeia însărcinată care-l ținea pe pîntec năștea fără probleme. Următorul exemplu va ilustra forța talismanelor protectoare: un manuscris recomanda să se scrie cuvintele: *Sator arepe tenet opera rotas* sub forma unui pătrat (un artificiu cunoscut din Antichitate), cu sîngele unei porumbițe albe, pe un pergament neîntrebuințat; purtat la mînă, acest talisman atrăgea favoarea tuturor persoanelor întîlnite.

Medicina magică nu era, în mod obișnuit, o cauză de urmărire judiciară în sine; dar cînd starea pacientului se agrava în loc să se amelioreze, vracii erau acuzați de a-i fi subminat sănătatea prin nelegiuite practici magice. Cînd Catherine de Chynal a fost judecată în 1449, în valea Aeste, una dintre acuzații susținea că ea vrăjise și omorîse un preot venit la ea pentru a fi vindecat de o tumoare în piept. În jurul anului 1340, un inchizitor din Florența, Pietro de l'Aquila, acuza diverse persoane de a fi folosit drept tratament leacuri pe bază de ierburi și descîntece. Unul dintre acuzați era un doctor ce cumpărase o carte „despre virtuțile plantelor" care, după părerea inchizitorului, conținea elemente de „necromanție". Doctorul și-a mărturisit vina de a fi cumpărat cartea, dar susținea că aceasta nu era în nici un fel necromantică și că, dacă ar fi fost, n-ar fi cumpărat-o. În mod normal totuși, vracii nu se aflau în pericol, în afară de cazul cînd arta lor putea să fie prezentată ca vrăjitorie în mod credibil — și, mai mult, în cazul din ținutul florentin, acuzatul avea să replice atacîndu-l la rîndul său pe inchizitor pentru urmărire fără motiv.

MAGIA CA DIVERTISMENT

Manuscrisele care conțineau prescripții pentru magia medicală ofereau uneori și formule magice destinate distracției. Majoritatea ideilor contemporane cu privire la magie provin din reprezentațiile scenice în care magicienii făceau să apară iepuri, tăiau femei în două sau exersau în tot felul de alte iluzionisme. Instituția iluzioniștilor este o invenție modernă; tehnicile lor nu s-au dezvoltat decît recent, dar au avut corespondente în Evul Mediu. Scriitorii medievali care se ocupau de magie, precum Isidor din Sevilla, socoteau iluzionismul o formă

de magie; în mintea lor, acestea erau, la origine, iluzii demonice realizate prin interferența subtilă a simțurilor de percepție, iar iluzionismul conceput ca distracție populară putea fi, de asemenea, clasat drept magie sau, cel puțin, apropiat de magie.

Trei tipuri de iluzionism erau cu deosebire populare: animarea obiectelor (bucăți de pîine, ouă, inele, farfurii etc.), aparent din propria lor voință; producerea unor efecte ciudate cu ajutorul focului, dînd iluzia unei lumînări care nu poate fi stinsă; crearea unor efecte neobișnuite din jocuri de lumini, de exemplu, un om intrînd într-o casă era făcut să pară că are trei capete. Anumite iluzionisme sînt rezultatul unor tehnici simple. Astfel, mercurul și salpetrul sînt materiale standard care pot face obiectele să salte; uneori, rețetele date în manuscrise par prost acordate cu efectele dorite: dacă cineva își propunea să-și facă publicul să creadă că unii oameni au trei capete, aprinderea unei lumînări din peri de măgar impregnată cu măduva osului umărului drept al unui măgar nu pare să fie un procedeu foarte evident, în timp ce un aranjament inteligent de lămpi obișnuite poate produce efecte interesante din jocul umbrelor.

Asemenea iluzionisme puteau fi create la Curte sau pe proprietățile private obișnuite. Ele nu reprezintă un fenomen cultural important, dar sugerează o dimensiune a magiei pe care trebuie s-o reținem: magia putea fi luată în serios, dar tot ea putea, de asemenea, să se ocupe de iluzionisme sau să fie în principal — de fapt în exclusivitate — ludică. Chiar magia explicit demonică, pe care o vom studia mai departe, ar putea fi abordată ca un gen de divertisment sinistru luat în serios, fără îndoială, atît de victimele potențiale cît și de autorități, dar destinat, într-o măsură foarte largă, să dea fiori celor care o practicau, adesea tineri. Keith Thomas are cu siguranță dreptate cînd compară o asemenea activitate cu aceea a consumării drogurilor la studenții moderni de astăzi: este, în orice caz, o dimensiune a acestei forme și a altor numeroase forme de magie.

DIVINAȚIA

Am putea crede că ghicirea norocului nu intră în cadrul magiei, dar scriitorii medievali care au definit magia au inclus în ea diverse tipuri de divinație, pentru că se întîmpla adesea ca vracii oficiali să fie și ghicitori.

La modul general, putem distinge o divinație naturală și una experimentală. Divinația naturală observă și interpretează semnele care apar fără un efort deliberat: visele, cîntecul și zborul păsărilor, liniile mîinilor, fazele lunii, cometele, furtunile și alte preziceri erau adesea considerate semne de noroc sau de nenoroc. Divinația experimentală, pe de altă parte, cere o acțiune deliberată, cum ar fi aruncarea zarurilor pentru a obține un sfat în iubire sau așezarea verbinei la capul pacienților pentru a se afla dacă vor trăi sau vor muri. Această distincție între divinația naturală și cea experimentală nu este numai una de rutină: ea reprezintă activități sensibil diferite. Divinația naturală implică o atenție specială față de semnele mediului înconjurător — un obicei care poate prezenta interes, dar care poate deveni cu ușurință o obsesie. Cînd Venancius de Moerbeke insista asupra faptului că semnele naturii trebuie luate în serios, el exprima cu gravitate ideea

că viaţa omului este plină de pericole la care el trebuie să fie mereu atent. Divinaţia experimentală apare totuşi ca fiind cea mai propice distracţiei, semănînd puţin cu jocurile de societate, cum ar fi folosirea la întîmplare a unui joc *oui-ja*. Cei care i se opun o pot considera un pericol serios, dar cei care o practică îi atribuie un evident caracter ludic.

Anumite forme de divinaţie experimentală pot fi, cu siguranţă, abordate ca utile şi deloc frivole. Astfel, victima unui furt ar putea să vadă hoţul în vis dacă doarme cu o floarea-soarelui la căpătîi; o persoană adormită ar putea răspunde la toate întrebările dacă inima şi laba stîngă ale unei broaşte îi sînt ţinute suspendate deasupra gurii. O altă tehnică populară pentru a da de urma unui hoţ, parodiată în *Decameronul* lui Boccaccio, era împărţirea unei pîini special preparate (pe care erau înscrise formule elaborate) diverşilor suspecţi, în credinţa că hoţul ar fi incapabil s-o înghită.

Execuţii ale ereticilor şi vrăjitoarelor prin spînzurare, decapitare şi ardere
(gravură din secolul al XVI-lea ilustrînd o lucrare a lui Joos De Damhouder)

Predicatorii și alți moraliști nu obosesc niciodată condamnînd diversele forme de divinație. Ei vor să acrediteze ideea că aceste forme fac parte din expresiile cele mai obișnuite ale magiei, a căror naivă popularitate îi îndemna la acele permanente exhortații invitînd la încetarea practicării lor. Totuși, autoritățile responsabile de urmăririle judiciare par să fi avut o atitudine mai degrabă tolerantă cu privire la divinație în general, iar ghicitorii nu riscau să se trezească în fața judecătorilor decît în condiții cu totul particulare. Îndrăzneala de a prezice moartea unui monarh putea fi considerată un fapt de trădare și se dovedea periculoasă, oricare ar fi fost epoca. Apoi, ghicitorii dădeau ei înșiși semnalul contraatacurilor cînd vicleșugurile lor desemnau oameni nevinovați drept hoți. În al treilea rînd, ghicitorii se aflau într-un mare pericol dacă erau suspectați de divinație prin conjurarea demonilor. Astfel, în 1401, i se ceruse unei femei din Geneva să indice pe cel care furase anumite bunuri ale clienților ei, și unul din mijloacele de divinație era o bucată de pîine așezată pe masă pentru a o vedea dacă se mișcă la rostirea numelui adevăratului hoț. Acest fel de divinație era practicat în multe locuri: a face să salte o firimitură de pîine nu era neapărat numai o sursă de distracție. În cazul de față însă, femeia a fost acuzată că ar fi mers prea departe, invocînd demonul care i-ar fi șoptit numele hoțului și împrejurările furtului. Dar, cînd persoanele pe care le numise au fost prinse, acestea s-au dovedit nevinovate. Rezultatul procesului nu este cunoscut. Totuși, dacă o falsă acuzație de furt putea atrage consecințe serioase, vina de a fi invocat demonii era mult mai gravă.

VRĂJITORIA

Formele de magie folosite pentru a vindeca și proteja pot sluji, de asemenea, la provocarea unui rău. Asemenea farmecelor, blestemele se referă la persoane, obiecte sau evenimente sacre în calitatea lor de prototip al efectului dorit: un blestem deosebit de nelegiuit, de exemplu, pretindea să se facă atîta rău în capul victimei pe cît a suferit Maria născîndu-l pe Isus. Dacă ingestia sau punerea în contact cu substanțele magice pot vindeca, ingestia sau contactul cu alte materiale magice pot vrăji. Magia este atunci „albă" sau „neagră", după scopul fixat, dar formele de bază sînt aceleași în ambele cazuri.

Unul din scopurile cele mai frecvente ale vrăjitoriei este să facă rău dușmanilor, rănindu-i fizic sau omorîndu-i. Aceste scopuri se îndeplinesc uneori prin poțiuni magice, cum s-a întîmplat în cazul unei femei din Appenzel care și-a ucis vecina cu un măr otrăvit. Diferența, în asemenea cazuri, între otrava magică și otrava obișnuită se stabilește greu, dar elementul magic este adesea evident. Un preot din dioceza Soisson a fost judecat în 1460 pentru a fi oferit dușmanilor săi o poțiune obținută din resturile unui broscoi botezat și hrănit cu ostie sfințită. Pentru a-și atinge scopurile, vrăjitorii folosesc adesea imagini magice. Niccolo Consigli din Florența, de exemplu, a încercat să rănească pe vecinul clientului său, înfigînd ace într-o păpușă de ceară, sufocînd-o în tămîie și smirnă și apoi îngropînd-o, după inscripționarea unei alte imagini, în locul pe unde avea să treacă victima. Ritualurile de acest gen erau socotite în general „farmece": ele se aplicau reprezentărilor, lumînărilor sau unui alt obiect, după ceea ce voiau să i se întîmple

victimei, și erau însoțite de descîntece care explicau semnificația ritualului: „Cum se topește ceara, așa să se topească N. de pe fața pămîntului." Femeile judecate pentru vrăjitorie la Innsbruck, în 1485, fuseseră acuzate de a fi pus în apropierea victimelor săculețe cu substanțe magice: oase de nou-născuți morți nebotezați, aschii din lemnul spînzurătorii, excremente umane etc. O victimă a fost sfătuită, imediat după ce descoperise un săculeț cu optsprezece asemenea substanțe, să arunce totul pe foc, ceea ce a și făcut, recăpătîndu-și imediat sănătatea.

Diverse forme de magie erotică sînt cel puțin la fel de răspîndite. După *Malleus maleficarum*, cea mai cunoscută operă medievală despre vrăjitorie și magie, apărută în anul 1486, magia erotică era cel mai des întîlnită, pentru că păcatul originar se transmite prin actul sexual, iar Dumnezeu îngăduie deci diavolului mai multă putere în acest domeniu decît în altele. Această magie era socotită vrăjitorie și era mai grav acuzată în fața tribunalelor pentru că implica manipularea unei alte persoane și violarea libertății acesteia.

Vorbind la propriu, ar trebui să distingem cel puțin două feluri de magie erotică. Magia iubirii urmărea să suscite sau să restabilească o afecțiune durabilă, adesea între soț și soție. Diverse surse sugerează atingerea acestui scop hrănind persoana cu brebenoc sau rîme zdrobite; purtînd o piatră de vultur (aetita), o piatră de lună sau un beryl; ascunzînd sub pragul casei o bucată de hîrtie sau de pergament inscripționată cu diverse caractere. Magia sexuală este în principiu deosebită de magia iubirii, căci ea are drept scop nu afecțiunea durabilă, ci atracția sexuală și gratificarea imediată. Mijloacele întrebuințate în vederea atingerii acestui scop sînt și ele variabile: se purta o piatră de allectoriu, o piatră de șoim, măselariță sau verbină; se scriau anumite caractere cu propriul sînge și se purta hîrtia în sîn o perioadă stabilită, după care se atingea cu ea o femeie; se plasa la capul unei femei adormite un caier de lînă îmbibat cu sînge de liliac. Un bărbat executat în Lorena, în anul 1408, povestea că folosise cu mult succes diverse băuturi vrăjite, acestea oferindu-i puterea de a întreține relații sexuale cu paisprezece femei într-o singură zi. Uneori, distincția între magia iubirii și magia sexuală este totuși discutabilă. Cînd se spune că vrăjitorul topește o lumînare pe care s-a scris numele unei femei, că străpunge sau topește păpușa de ceară care o reprezintă pentru a-i suscita, evident, „amorul", bănuim că autorul nu face o diferență prea riguroasă între iubire și sex.

Două femei de origine italiană au devenit celebre pentru știința lor în magia iubirii: Gabrina degli Albeti, judecată la Reggio, în 1375, și Matteuccia di Francesco, arsă la Todi, în 1428. Gabrina le sfătuia pe femei să folosească păr pubian și secreții sexuale, preparate și aplicate într-un fel care nu dovedea o delicatețe exagerată din partea ei, pentru a cîștiga iubirea soților. Cea care i-a urmat, la Todi, avea o clientelă foarte pestriță: ea a reușit să-l facă pe un preot să-și iubească amanta și să n-o mai bată, rostind un descîntec în timp ce topea o imagine de ceară; a sfătuit pe o femeie cum să recîștige iubirea soțului ei pregătindu-i mîncare de ouă magic asortate, iar pe un tînăr cum să-și facă rivalul impotent stingînd și îngropînd o lumînare la o răscruce de drumuri.

Alianțele matrimoniale fiind politic vitale și sensibile, nu ne surprinde să regăsim la Curte exercițiul acestei magii a iubirii. În 1316, Mahaut d'Artois a

fost însărcinat să-i dea lui Ludovic al X-lea un filtru destinat să-i reînnoiască iubirea pentru regină. Din nefericire, în acest caz, poțiunea obținută din resturi pulverizate de broaște și șerpi a avut un efect fatal, și acesta n-a fost singurul exemplu de otrăvire accidentală care s-a făcut în serviciul iubirii. Cînd un frate dominican a fost judecat în 1376 pentru a fi furnizat poțiuni, farmece și reprezentări de ceară, scopul magiei fusese de a-l păstra pe Eduard al III-lea de Englitera îndrăgostit nebunește și total dominat de Alice Perrers.

Totuși, vrăjitoria putea fi utilizată și în alte scopuri. Magia privitoare la vreme era relativ răspîndită în Elveția și în împrejurimile ei. Ea putea să declanșeze furtunile și să distrugă recoltele. O vrăjitoare judecată la Lucerna, în jurul anului 1480, era acuzată de a fi provocat ceața și apoi o puternică furtună prin săvîrșirea ritualului tradițional la malul unei mlaștini; în 1486, o altă vrăjitoare din Lucerna a fost acuzată de a fi declanșat grindina prin folosirea unor ritualuri care utilizau apa. În unele cazuri, vrăjitoria putea, chipurile, să ajute un hoț: așa s-a întîmplat cînd s-a descoperit că un jefuitor de biserici din Gnechwitz folosise ierburi magice pentru a pătrunde în clădirile încuiate. Alteori, vrăjitoria era folosită ca pur mijloc de distrugere. O femeie din Lucerna, de exemplu, a făcut să se usuce ceapa din grădina vecinei blestemînd-o. Dar teama cea mai mare și mai răspîndită era teama de vrăjitoria care-i afecta pe oameni direct, rănindu-i sau tulburîndu-le viața emoțională.

Urmăririle judiciare împotriva vrăjitoriei au constituit un factor mai mult sau mai puțin constant al arierplanului Europei medievale, dar probele se înmulțesc

Vrăjitoare aruncînd un blestem asupra culturilor unui țăran
(gravură din secolul al XVI-lea)

la sfîrșitul secolului al XIV-lea, ceea ce poate fi parțial și rezultatul unei cercetări mai sistematice a arhivelor. Este posibil ca prigoana să se fi intensificat pentru că procedurile judiciare erau mai eficiente decît în epocile anterioare. Dacă întrebăm de ce anumiți indivizi se trezeau acuzați, descoperim că factorii cei mai importanți sînt cei referitori la statutul acuzatului în sînul comunității sale.

Bănuiala de vrăjitorie se îndreaptă, în general, spre acei oameni îndelung marginalizați în satele sau orașele lor și a căror reputație de răufăcători și vrăjitori sporește gradat pe o perioadă foarte lungă. Cînd Dorothea Hindremstein a fost judecată pentru vrăjitorie la Lucerna, în 1454, ea avea deja, de foarte mult timp, reputația respectivă în comunitatea ei. Într-o zi, ea s-a certat cu o vecină și a proferat o vagă amenințare; cînd copilul vecinei s-a îmbolnăvit, boala a fost socotită drept rezultat al răutății ei. Alte vecine încercau s-o evite, dar dacă intrau în contact cu ea, descopereau că era certăreață; toate nenorocirile care se abăteau ulterior asupra lor puteau fi puse pe seama vrăjitoriei. Perrenet Giroul a fost și el judecat în 1492 la Verrières (cantonul Neuchâtel, în Elveția), tot după o lungă istorie tensionată cu vecinii săi, bănuit fiind că ar fi vrăjit animalele. Și cînd o femeie, pe nume Oberhuserin, a fost adusă în fața tribunalului de vecinele ei din Kriens (cantonul Lucerna), în jurul anului 1500, ea avea deja de mult timp reputația că vrăjește animalele. De mai multe ori, vecinii ei încercaseră să-i oprească activitatea consultînd vraci, vrăjitori și ghicitori locali, dar fără succes. Semnificativ este faptul că familia acesteia sosise de curînd la Kriens, într-o epocă de expansiune și mobilitate socio-economică, și rămăsese mai retrasă, neîncuscrindu-se cu localnicii; prosperitatea ei relativă era cel puțin una din cauzele fricțiunilor cu vecinii, tensiunile agravîndu-se pe măsura trecerii anilor și atingînd paroxismul în epoca prigoanei.

MAGIA ASTRALĂ ȘI NECROMANȚIA

Magia naturală, fie că vindecă sau că face rău, implică un minimum de elemente astrologice rudimentare: ea se practică în perioada lunii crescătoare sau descrescătoare, sub semnul unor constelații specifice și mulți cred că magia naturală provine, cel puțin indirect, de la puterea care emană din corpurile cerești. Cazul extrem al acestei tendințe este reprezentat de ceea ce unii numesc magia astrală, în care apelul la forțele cerești era dominant și explicit. În Occident au circulat mai multe tratate arabe de magie astrală, la începutul și la sfîrșitul Evului Mediu. Opera unui scriitor care a trăit în secolul al XI-lea, Thabit ibn Qurra, de exemplu, indica modul de folosire a reprezentărilor din metal purtînd semne astrologice pentru atingerea diverselor scopuri — cum să scapi de scorpioni sau de alte insecte, cum să chemi norocul sau nenorocul asupra unui oraș sau a unui ținut, cum să obții puterea și favorurile Curții etc. Una din cele mai complete și mai importante culegeri de magie astrală, răspîndită în secolul al XIII-lea prin traducerea sa latină, *Picatrix*, era un volum substanțial conținînd lungi liste de substanțe magice și de instrucțiuni pentru folosirea diverselor semne astrale, fumigații și rugăciuni adresate planetelor. Uneori *Picatrix*-ul vorbește despre

posibilitatea de a constrînge demonii asociați stelelor și planetelor, dar încrederea cea mai mare se acordă, de-a lungul întregii opere, puterilor corpurilor cerești, chiar mai mult decît spiritelor guvernatoare sau numai legate de aceste corpuri.

Astfel, fiecare formă de magie, inclusiv magia astrală, este reprezentată fie ca magie naturală, fie ca magie demonică. Pentru Isidor din Sevilla și cei care-i urmează tradiția, a numi aceste practici „magice" însemna a spune despre ele că erau opera diavolului; dar un mare număr de oameni credeau altceva și atribuiau efectele unei asemenea magii puterilor oculte ale naturii. Cazul este foarte diferit dacă studiem ceea ce oamenii de la sfîrșitul Evului Mediu numeau „nigromanție" (după latinescul *niger*, care înseamnă „negru") sau „necromanție". Termenul „necromanție" se referă, la origine, la chemarea umbrelor morților pentru a le cere informații. Mai tîrziu, în Europa medievală, cuvîntul a fost adesea rostit „nigromanție", ceea ce revelează într-un fel forța expresiei „magie neagră", dar termenul va ajunge să desemneze, în cele din urmă, explicit, magia demonică.

Nu avem nici un motiv să ne îndoim de faptul că anumite persoane încercau într-adevăr să-i invoce pe demoni: posedăm nu numai registrele judiciare și relatările fictive ale autorilor unor asemenea activități, ci chiar manuale care explicau modul lor de realizare. Toate probele sugerează că membrii clerului inferior erau cei mai tentați să experimenteze necromanția — mai ales membrii clerului celui mai de jos, tineri care făceau parte din ordinele inferioare (ca exorcist, de pildă) și uneori rînduiți călugări sau frați. Erau fețe bisericești cunoscătoare ale latinei, cerută pentru recitarea descîntecelor ajunse pînă la noi, numai ei știind să practice ritualuri cum era cel al exorcismului, de exemplu. Dacă știau să scoată demonii cuibăriți în ființe, ei puteau folosi ritualuri aproape identice pentru a-i chema. De fapt, în practica medievală, termenii „conjurație" și „exorcism" puteau fi înlocuiți unul cu altul.

Necromanții erau interesați în special în atingerea a patru scopuri: ei erau adesea însărcinați să ucidă; încercau să influențeze mintea și voința, incitînd la ură sau la iubire, provocînd favoruri, constrîngînd la săvîrșirea unei acțiuni specifice sau stricînd mințile; ei afirmau că pot crea iluzii precum o barcă sau un cal transportînd o persoană, demoni oferind un festin presărat cu distracții sau un mort părînd să învie; și, în mod curent, ei cereau unui spirit să se înfățișeze unui tînăr în oglindă sau pe alte suprafețe reflectante pentru a răspunde la întrebări privind viitorul sau anumite afaceri tainice.

Ei începeau adesea prin a desena cercuri pe pămînt sau pe podea, în interiorul sau în exteriorul cărora înscriau caractere menite să atragă spiritele conjurate. Apoi își recitau incantațiile, implorînd demonii să apară sub o formă pașnică și să le împlinească voința prin puterea persoanelor, obiectelor și evenimentelor sacre. În timpul acestor ritualuri, ei aduceau jertfe demonilor sub forma unei păsări încoronate numită pupăză, celebrînd astfel rituri de vrăjitorie (înfierbîntînd pietre și îngropîndu-le, topind lumînări etc.) pentru a favoriza succesul. Respectau numeroasele reguli tradiționale ale magiei astrale; foloseau tămîie sau alte feluri de fumigații pentru a atrage spiritele, iar incantațiile se rosteau în perioade determinate astrologic. În vederea acestor ritualuri se abțineau, un timp bine precizat,

de la relațiile sexuale, supunîndu-se unui cod de puritate rituală. În afara mărturiilor acuzațiilor judiciare, dispunem cu privire la toate aceste proceduri de manualele necromanților.

PROCESELE NECROMANȚIEI

În timp ce prigoana împotriva vrăjitoriei obișnuite era un fenomen mai mult sau mai puțin constant, chiar dacă în vechea societate medievală ea pare să se intensifice, necromanția nu atrăgea atenția publică decît în anumite perioade. Ea devine un subiect de neliniște deosebit de răspîndit în jurul anului 1320. În anul 1323, după cum povestește un cronicar, un grup de călugări și canonici rînduiți la Château-Landon (Seine-et-Marne) împreună cu un mirean au încercat să-l invoce pe demonul Berith. Ei au închis, în acest scop, o pisică într-o cutie și au îngropat-o la o răspîntie de drumuri, în intenția de a o dezgropa peste trei zile și de a folosi fîșii din pielea ei pentru a construi un cerc în interiorul căruia să-și practice incantațiile. Totuși, înainte de scurgerea celor trei zile, cîinii au adulmecat pisica îngropată, iar complotul a atras atenția autorităților, care au oprit imediat întreaga acțiune. Cîțiva ani mai tîrziu, un frate carmelit, pe nume Peter Recordi, a fost judecat la Carcassonne pentru folosirea reprezentărilor de ceară și a incantațiilor destinate să seducă femeile; printre alte rituri, el jertfea un fluture diavolului și, cînd împungea imaginile de ceară în stomac, țîșnea sînge. În același deceniu, în 1324, aristocrata Alice Kyteler a fost acuzată la Kilkenny, în Irlanda, că ar fi întreținut un spiriduș, numit Robert Artisson, care practica rituri diabolice, si că și-ar fi ucis trei soți și nenorocit pe un al patrulea prin vrăjitoriile ei.

Multe din aceste procese de necromanție de la începutul secolului al XIV-lea aveau implicații politice. Cardinalul Francesco Caetani a fost acuzat în 1316 pentru că i-ar fi consultat pe magicieni, care acceptaseră să folosească o combinație de imagini magice și necromanția pentru a se răzbuna pe rege și pe alte persoane cărora el avea să le reproșeze ceva. În același an, Ioan al XXII-lea a fost înscăunat papă și a devenit rapid obsedat de pericolul pe care-l reprezentau necromanții pentru creștinătate în general și pentru el în special. În 1317, episcopul Hugues Géraud de Cahora a sfîrșit pe rug pentru a fi complotat împotriva papei Ioan al XXII-lea, voind să-l ucidă prin utilizarea reprezentărilor de ceară. Membrii grupului folosiseră aceste reprezentări furnizate de un evreu, le botezaseră, le înfășuraseră în pergament pe care scriseseră blesteme, apoi le ascunseseră în bucăți de pîine, pentru ca ele să intre pe ascuns în palatul papal. În 1320, unul din cardinalii papei Ioan a ordonat inchizitorilor pontificali să-i descopere pe autorii unor asemenea practici; șase ani mai tîrziu, pontiful a emis bula *Super illius specula*, în care deplîngea răspîndirea unei asemenea magii, ordonînd arderea manualelor de magie. La puțin timp după aceea, Matteo și Galezzo Visconti au fost acuzați de a-l fi invocat pe diavol, făcînd un pact cu el și folosind o imagine în argint a papei (completă, cu organele genitale și purtînd simboluri și nume de demoni), pentru a-l duce la pierzanie.

Deosebit de interesant, pentru darea de seamă a procedurilor sale, ni se pare a fi un proces din anii 1323–1324 implicînd un „nigromant" din Coventry, pe nume Meșterul John din Nottingham, care se asociase cu un oarecare Robert le Mareschal cu scopul de a-l ucide pe regele Eduard al II-lea, pe starețul de la Coventry, ca și pe alte personalități de seamă. Ei fuseseră, chipurile, solicitați de un grup de orășeni care protestase împotriva opresiunii starețului și a clicii sale. Magicienii au fabricat mai întîi o imagine de ceară experimentală și i-au împuns fruntea cu un ac de fier, provocînd urletele dezlănțuite ale persoanei vizate. Cînd acul a fost scos și înfipt în inima imaginii, victima a murit. După acest succes, magicienii au devenit nerăbdători să utilizeze trucurile împotriva adevăratelor victime. Dar Robert pare să fi devenit reticent în acest moment, depunînd mărturie împotriva lui John; cei doi au fost arestați și totul se încheie aici.

Un nou acces de neliniște publică privind necromanția și-a făcut loc la sfîrșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea. La fel ca la începutul secolului al XIV-lea, necromanția era invocată în procese implicînd persoane publice de prim-plan. Astfel, mai mulți necromanți au fost acuzați de a fi provocat izbucnirea sau agravarea nebuniei regelui Franței, Carol al VI-lea. De exemplu, în 1397, doi frați augustini, cunoscuți pentru dibăcia lor în științele oculte, au fost trimiși să-l vindece pe monarhul pe care-l declarașeră victima vrăjitorilor. Cînd li s-a cerut să precizeze numele vrăjitorului vinovat, ei l-au indicat pe fratele regelui, Ludovic d'Orléans. Bănuiala s-a întors de data aceasta împotriva fraților augustini, care s-au declarat vinovați de vrăjitorie și invocare a diavolului. Nici măcar papii nu erau scutiți de suspiciuni: la Conciliul de la Pisa în 1409, Benedict al XIII-lea a fost acuzat de un mare număr de ofense, incluzînd consultarea necromanților și a ghicitorilor.

În jurul anului 1400, necromanția a devenit centrul de interes și de neliniște printre teologi, chiar în mai mare măsură decît la începutul secolului al XIV-lea: în 1398, profesorii de teologie de la Universitatea din Paris au emis o serie de articole condamnînd necromanția și alte forme de magie; patru ani mai tîrziu, Jean Gerson, unul dintre cei mai distinși teologi ai epocii, extinde această condamnare în tratatul său *Des erreurs concernant les artifices magiques*, iar în 1412, teologul Johann de Francfort scrie un tratat despre pretențiile și pericolele necromanției.

Necromanția implică adesea colaborarea între necromanți și clienți. Astfel, în 1419, Jeanne de Navarra a fost ea însăși acuzată de a fi folosit, prin confesorul ei franciscan, „vrăjitoria și necromanția" în scopul de a-l ucide pe fiul ei vitreg, Henric al V-lea de Englitera. Un pic mai tîrziu, Eleanor Cobham, ducesă de Gloucester, pare să-l fi consultat pe meșterul Roger Bolingbroke pentru a-i prezice viitorul, în speranța că soțul ei, ducele, îi va succeda monarhului domnitor, Henric al VI-lea. Bolingbroke, un om educat la universitate, era foarte cunoscut prin studiile sale de astrologie și magie și, evident, folosea cu plăcere necromanția pentru a prezice viitorul. El pretindea că își asociase un preot pentru oficierea liturghiei. În timpul ritualului folosea un fotoliu special, decorat cu imagini oculte, pe care se așeza, cu sabia și sceptrul în mînă. Era acuzat de a fi topit o imagine de ceară a Regelui. Condamnat pentru necromanție trădătoare, în 1441 a fost spînzurat, sfîrtecat, decapitat și tăiat în bucăți, în timp ce ducesa a fost condamnată

la o serie de procesiuni de penitenţă şi la închisoare pe viaţă. Margery Jourdemain, alias „vrăjitoarea din Eye", pe care ducesa o consultase de-a lungul anilor şi care-i procurase băuturi vrăjite pentru a întreţine iubirea ducelui, a fost şi ea executată.

Ecleziaştii care practicau necromanţia ca nişte amatori o foloseau adesea pentru a cîştiga afecţiunea (sau măcar favorurile sexuale) ale femeilor, cum a fost cazul lui Peter Recordi. Un preot din Tournai a încercat să seducă o tînără combinînd o imagine magică şi invocarea demonilor al căror nume avea să-l dezvăluie în cartea sa de necromanţie. Iar un om numit Géraud Cassendi, judecător la Carcassonne în 1410, era renumit pentru că invoca demonii, în special pentru a obţine iubirea magică, deşi una din experienţele lui de necromanţie adusese o hoardă de demoni atît de înfricoşători că trebuise să-i alunge aruncînd cu pantofii după ei.

Uneori, scopul necromanţiei era de a învăţa de la demoni arta alchimiei. Cînd cardinalul Francesco Caetani a fost acuzat, în 1316, de a-i fi consultat pe necromanţi, el o făcuse şi cu acest scop. Necromanţii îi promiseseră că vor cherna un demon care să-l înveţe cum să fabrice aurul şi argintul, punîndu-i condiţia să ofere o pupăză ca jertfă adusă demonului. Nu a fost găsită nici o pupăză — ceea ce se pare că necromanţii ştiau, şi folosiseră trucul pentru a cîştiga timp, continuînd să beneficieze de generozitatea cardinalului. Mai spectaculos a fost cazul lui Gilles de Rais, judecat pentru necromanţie în 1440, după o carieră frumoasă în armata regelui Franţei. Cheltuitor notoriu, Gilles, ajuns la capătul resurselor, s-a orientat spre alchimie, în speranţa de a-şi recîştiga averea; el a angajat necromanţi pentru a conjura demonii şi a-l ajuta să găsească o comoară.

Avem adesea impresia că necromanţia era considerată un fel de joc — un joc pervers, dar, pentru unii dintre adepţii săi, cu atît mai palpitant cu cît era interzis. Elementul ludic s-a dovedit foarte pronunţat cînd s-a descoperit, în 1477, că un bărbat din Lucerna se închina, chipurile, unui spirit rău pentru a cîştiga, în schimb, la anumite jocuri. Cînd un escroc, numit John de Ithen, şi-a vîndut diavolul personal unui om din Hatfield (Yorkshire), în 1337, şi nu a putut livra marfa, cumpărătorul l-a adus în faţa tribunalului. Judecătorul a îngropat cazul, lăsîndu-l „ţinuturilor infernale", unde cei doi aveau să-şi aştepte judecata. Dar, în timp ce necromanţia putea fi considerată o formă sinistră de divertisment, un „flirt" cu puterile întunericului întreţinut de oamenii care aveau prea mult timp liber şi prea multă sete de emoţii exotice, nu toată lumea îl privea cu degajare, mai ales cînd se insera într-un context politic.

Exerciţiul sistematic al necromanţiei urmînd ritualurile proscrise în cărţi putea fi o activitate mai ales clericală, ceilalţi vrăjitori adăugînd tipuri de conjuraţie mai puţin definite în repertoriul lor de tehnici. Mai multe femei din Bâle au fost acuzate în 1407 că folosiseră farmece şi „otrăvuri" pentru a omorî, a îmbolnăvi oameni ori a le cîştiga afecţiunea. Ele foloseau variante malefice de farmece invocînd puterea sfinţilor sau rănile şi cuiele lui Cristos. Una dintre ele mai folosea şi o carte de magie, făcînd apel la incantaţii însoţite de imagini reprezentînd demoni roşii, albaştri şi negri. Urmăririle judiciare de la Innsbruck din 1485 s-au ocupat în special de vrăjitorie; aceasta nu era specific demonică, totuşi martorii şi acuzaţii vorbeau uneori de invocarea demonilor pentru a provoca o boală sau

pentru a incita la admirație; unul dintre martori povestește chiar că o vrăjitoare care furase lapte putea fi constrînsă să mărturisească dacă se așeza o găleată cu lapte pe foc, bătîndu-l „în numele diavolului". Iar cînd Catherine David din Provence a vrut ca tatăl său să-și dezmoștenească celelalte trei fiice, în 1439, ea s-a dus la un vrăjitor, care i-a procurat o poțiune de la un demon pe nume Barabas, al cărui obicei era să apară sub forma unei pisici negre.

VRĂJITORIE CONSPIRATOARE: DEZVOLTAREA UNUI NOU CONCEPT

Secolul al XV-lea a fost martorul unei noi și neliniștitoare dezvoltări a conceptului de magie, precum și al creșterii numărului de urmăriri judiciare a vrăjitoarelor. Noțiunea de angajare a vrăjitoarelor într-o conspirație a devenit fundamentală: ele nu erau numai niște persoane răuvoitoare, utilizînd vrăjitoria pentru a face rău vecinilor, ci chiar membre ale unei colectivități aliate cu diavolul, care jurase să colaboreze la ruinarea societății. Vrăjitoarele se adunau regulat pentru activități rituale (numite la început „sinagogi", iar mai tîrziu „sabat"), reuniuni care le solidarizau în primul rînd între ele, dar și cu stăpînul lor, diavolul. Ele semnau un pact cu diavolul, îl glorificau și întrețineau cu el relații sexuale. Uneori diavolul le atribuia un semn sau o emblemă pe deget; la una din reuniuni a apărut sub formă de arici și a zgîriat-o pe Perrussone Gapit la un deget, atît de adînc că aceasta a crezut mai întîi că-i fusese smuls degetul. Ele se duceau și se întorceau de la reuniunile lor călare pe bețe unse cu substanțe magice sau pe spinarea animalelor. Inspirate, primind în timpul reuniunilor puterea de a comite lucruri rele, se duceau să împlinească voința lui Satan în întreaga lume creștină.

Asemenea caracteristici pot fi găsite mai degrabă în procesele ereticilor. În secolul al XV-lea, aceste noțiuni devin mult mai elaborate decît în epoca anterioară. Oamenilor le era teamă de răuvoitori, de leproși și de eretici, dar și mai îngrijorați erau din pricina unei colectivități de vrăjitoare care trudeau făcînd răul din plăcere, în temeiul unei alianțe perverse cu diavolul.

Ritualurile vrăjitoarelor erau de-a dreptul nelegiuite. Călcau în picioare crucifixul, scuipau pe el, renunțau la credința în Dumnezeu și la creștinism. Profanau obiectul cel mai sacru între toate, ostia binecuvîntată, primită la comuniune. Din vremuri străvechi, oamenii păstrau ostia binecuvîntată și o foloseau pentru a-și proteja animalele de rău sau pentru a se face iubiți. În secolul al XV-lea, abuzul ritualic al ostiei devine una din formele sacrilegiului atribuit vrăjitoarelor conspiratoare; Anna Vögtlin, judecată la Büren (Cantonul Berna), în 1447, a mărturisit că un demon îi constatase tristețea și o reconforta inițiind-o în compania vrăjitoarelor. Pentru a-și proba valoarea, ea trebuia să fure ostii binecuvîntate din biserică și să le ofere cumetrelor ei, care le foloseau pentru a comite acte oribile. Odată, ascunsese ostia într-o tufă de urzici unde o fată o descoperise strălucind ca o floare albă. Această relatare constituie o variantă a unei legende existente în diferite colțuri ale Europei: ostia binecuvîntată este furată și profanată

(de o vrăjitoare, un evreu sau un alt păcătos), abandonată, apoi descoperită miraculos. Frecvent, ea era găsită sîngerînd. I se reda onoarea, adesea ridicîndu-se în acel loc o nouă capelă. Legenda nu este în întregime preluată în sursele privitoare la vrăjitorie, dar ideea că vrăjitoarele profanează lucrurile sfinte şi săvîrşesc parodii nelegiuite ale riturilor sacre se integra concepţiei că oamenii secolului al XV-lea se interesau de vrăjitorie.

Începînd din anul 1428, de-a lungul întregului deceniu următor, creşterea la o scară foarte mare a numărului proceselor de vrăjitorie a fost decisivă. Urmăririle judiciare s-au concentrat în Franţa de sud-est şi în Elveţia de vest, unde sute de persoane erau puse sub urmărire. Andreas Blauert arăta că procesele în sine nu defineau încă precis conceptul deplin dezvoltat de vrăjitorie conspiratoare, aceasta reprezentînd mai degrabă o fază tranzitorie între erezie şi vînătoarea de vrăjitoare. Dar conceptul prinde viaţă în literatura anilor 1430, inspirată de asemenea procese, iar noua concepţie a magiei negre a avut în mod vizibil un impact asupra percepţiei şi prigoanei vrăjitoarelor, desfăşurată ceva mai tîrziu.

Errores gazariorum, o carte scrisă în jurul anului 1430, se bazează pe noţiuni descoperite în cursul proceselor din această epocă în regiunile francofone. Ea povesteşte cum membrii sectei se adunau în sinagogi şi se închinau diavolului (care apărea, în general, sub forma unei pisici negre), sărutîndu-i fesele sau anusul. Apoi se hrăneau cu cădavre de copii, uneori cu cele ale propriilor progenituri, pe care le îngropau şi apoi le deshumau. Cînd luminile se stingeau şi diavolul striga: „Amestecaţi-vă, amestecaţi-vă", ei se împreunau la întîmplare. Intrau în sectă pentru a se răzbuna, pentru a se distra şi pentru excesele sexuale — trei motive citate într-un proces de vrăjitorie din acea vreme, desfăşurat în Dauphiné. Membrii sectei semnează pacte cu diavolul, scrise cu propriul lor sînge. Într-un mod abominabil (relatarea se face amănunţit), ei obţineau unguente şi pulberi pentru a-i ucide pe oameni sau a le distruge recoltele. Totuşi, asemenea ereticilor, pretindeau a fi pioşi catolici.

O relatare asemănătoare şi aproape contemporană cu cea de mai sus, reprodusă în cronica lui Johann Fründ, are pretenţia să descrie pe vrăjitoarele din Valais. După opinia lui Fründ, diavolul căuta femei şi bărbaţi necăjiţi, cărora le promitea putere şi bogăţie, lăudîndu-se că-i va răzbuna pentru toate nedreptăţile îndurate. Totuşi, aceştia erau obligaţi mai întîi să i se închine, să-i aducă jertfe şi să-şi renege credinţa. Apoi, el îi învăţa să zboare călare pe scaune unse cu substanţe magice, să se preschimbe în lup, să se facă invizibili prin anumite ierburi şi să-şi vrăjească adversarii. Dacă săvîrşesc fapte bune, se confesează „stăpînului" lor, datori fiind să facă penitenţă. Ucid şi mănîncă prunci, pe ai lor şi pe ai vecinilor. Distrug recoltele, vrăjesc vacile pentru a le lua mana. Se laudă că ar avea atîţia adepţi, încît ar putea stăpîni creştinătatea dacă nu i-ar opri nimeni; au fost însă surprinşi la timp, după opinia lui Fründ.

În jurul anului 1430, judecătorul laic Claude Tholosan îşi exercita cu vigoare funcţia împotriva vrăjitoarelor din sud-estul Franţei actuale: mai tîrziu avea să scrie un tratat bazat pe propria lui experienţă. Tholosan nu credea că vrăjitoarele se duceau într-adevăr la acele reuniuni — ele nu o făceau decît în vis —, dar credinţele şi supunerea lor demonstrează fidelitatea faţă de diavol. Opera lui

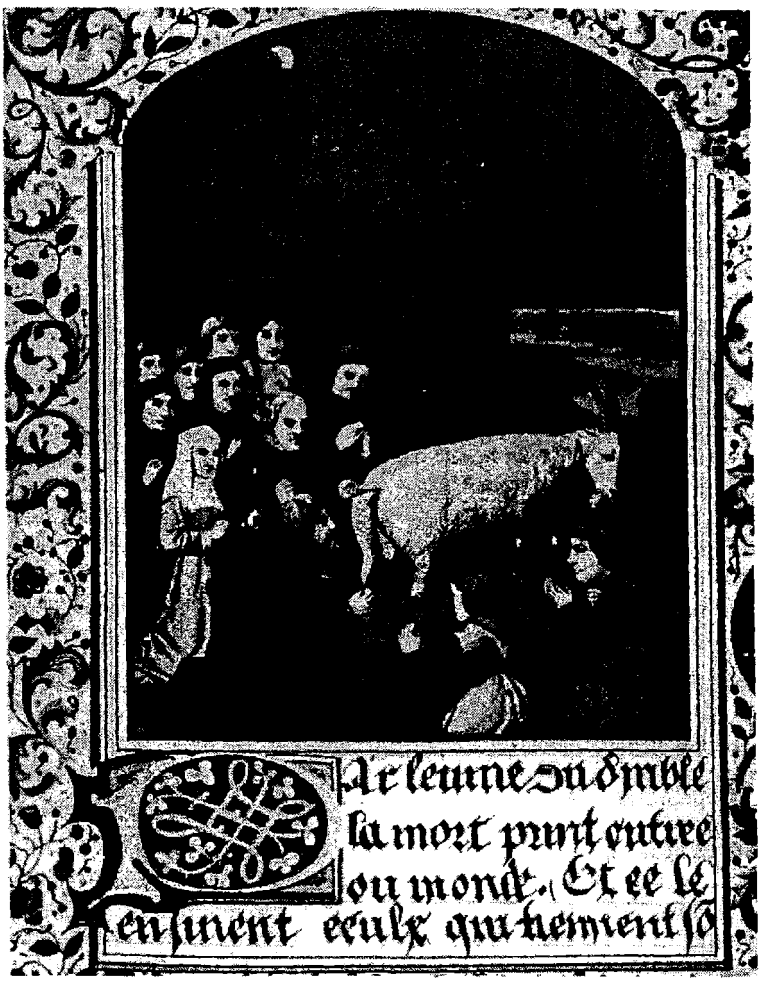
Tholosan definește cu o mare claritate participarea judecătorilor laici la primele procese importante împotriva vrăjitoriei.

Panica anilor 1430 nu se va stinge repede: procesele vor fi reluate în sud-estul Franței, în 1447, și valuri de urmăriri judiciare se vor succeda în regiunile limitrofe, de-a lungul întregului secol. Chiar dacă vrăjitoarele erau judecate individual, de acum încolo se instaurează credința că ele aparțineau unei conspirații diabolice. Persecuția a atins o nouă culme în jurul anilor 1450 și 1480, cînd ideea conspirației vrăjitoarelor se răspîndește rapid spre alte părți ale Europei: mai întîi în alte regiuni ale Franței și Elveției, apoi și în alte țări. Ideea de conspirație se transmitea cu rapiditate dintr-un ținut în altul. De exemplu, cronicarul Cornelius Zantfliet vorbește despre două femei arse pe rug la Köln, în 1456, una pentru a fi ucis un bărbat, cealaltă pentru a fi provocat furtuni distrugătoare. Corespondența păstrată demonstrează că autoritățile de la Köln le-au contactat pe cele de la Metz, de unde fugise ultima dintre cele două femei; nu numai că reprezentanții orașului Metz au confirmat ceea ce se știa deja cu privire la această femeie, dar au mai și adăugat: împreună cu alte femei, ucisese copii, zburase etc.

Vrăjitoria practicată de vrăjitoarele conspiratoare era diferită de cea a vrăjitoarelor care operau individual. Cînd acestea doreau să facă rău, erau mult mai disponibile să se angajeze într-un contact fizic direct: își vizitau viitoarele victime (în special copii, și în general noaptea), le zdrobeau pieptul sau îi ungeau cu un unguent fatal. O vrăjitoare judecată în 1479 în dioceza Lausanne, de exemplu, intrase într-o noapte pe fereastra camerei propriei ei nepoate, o sugrumase, apoi îi folosise trupul pentru a prepara o pulbere cu care ucisese alte persoane. Vrăjitoarele conspiratoare amenințau mai degrabă societatea în ansamblul ei decît pe vecini; stîrnind furtuni, punînd în pericol sănătatea comunității, ucigînd copii în leagăn, îi amenințau continuitatea. Perrussone Gapit, se pare, judecată în dioceza Lausanne, în 1464, încercase să răpească un copil și să-l paralizeze pe un altul punîndu-i mîna pe cap. Atacurile împotriva copiilor erau acte dintre cele mai obișnuite și mai insidioase atribuite magiei răufăcătoare a vrăjitoarelor, într-o epocă de răspîndită mortalitate infantilă. Catherine Simon, judecată în 1459 la Andermatt (cantonul Uri, în Elveția), a mărturisit că participase la reuniuni în care ea și fiica ei îl renegaseră pe Dumnezeu, jurînd credință diavolului; dar mărturisirile sale relatau mai ales obiceiul de a se transforma în lup sau în alt animal și de a provoca avalanșe. Această formă specifică de nelegiuire apare rar în primele procese de vrăjitorie; totuși, o dată în plus, ele dovedesc o intenție întoarsă mai mult împotriva comunității în ansamblul ei decît împotriva unor persoane particulare. În toate aceste cazuri, vrăjitoria malefică eclipsează componenta rituală a simplei magii. Vrăjitoria conspiratoare este în mod obișnuit legată de activitățile ritualice ale sabatului, dar apărea uneori și fără această acuzație complementară.

Pe Heinrich Krämer (sau Institoris), autor principal al lucrării *Malleus maleficarum*, cel mai mult îl neliniștea elementul malefic. Krämer vedea evident vrăjitoarele alcătuind numai o parte a conspirației, temîndu-se că mulți oameni bogați și puternici ar putea fi ei înșiși legați de diavol, protejînd alte vrăjitoare, în așa fel încît conspirația să amenințe, prin extindere, cu exterminarea adevăratei

credinţe. Dar cînd relatează amănuntele pactului cu diavolul şi descrie relaţiile sexuale ale vrăjitoarelor cu demonii, el nu se ocupă şi de sabat. Inspirîndu-se din Sfîntul Toma d'Aquino şi din alţi teologi, el explică modul în care vrăjitorii puteau face rău oamenilor şi animalelor, puteau provoca lepra şi epilepsia, impotenţa sexuală (şi chiar iluzia castrării), îi făceau pe oameni să înnebunească din iubire, hrănindu-i cu bălegar, stîrneau furtuni etc. În mai mare măsură decît alte scrieri ale acestui veac, opera lui este una de erudiţie teologică şi juridică, explicînd cum funcţionează magia şi cum trebuie prigonite aceste vrăjitoare conspiratoare.



Valdist adorînd anusul unui demon întruchipat în ţap
(gravură din secolul al XIX-lea după o miniatură din secolul al XV-lea, Bibliothèque des Arts décoratifs, Paris)

Un alt element-cheie al conceptului de vrăjitorie conspiratoare, activitatea rituală a sabatului, se va naște din stereotipiile anterioare privitoare la deviațiile religioase. Ereticii, de pildă catharii, fuseseră acuzați că se adunau pentru orgii nocturne în timpul cărora se închinau diavolului întruchipat într-o pisică și se împreunau la întîmplare. De fapt, păgînii Antichității îi acuzaseră pe creștini de aceleași fapte, iar în primele secole ale creștinismului ortodocșii îi acuzaseră pe eretici. În jurul anului 1428 și în deceniul care a urmat — aceeași perioadă care a fost martora întețirii serioase a vînătorii de vrăjitoare — noțiunea de adunare de eretici a fost transferată vrăjitoarelor. Sau, pentru mai multă precizie, în acești ani s-a intensificat și s-a răspîndit neliniștea privitoare la o „nouă sectă", care nu era marcată de interese doctrinare, ci era absorbită exclusiv de o alianță conspiratoare cu diavolul.

Termenul „valdism", aplicat la origine ereziei valdiste, apoi ereziei în general, ajunge să însemne și „vrăjitorie". Papa Eugen al IV-lea întrebuința termenul latin *Waudenses* cu acest sens în 1440, dar la mijlocul secolului al XV-lea folosirea lui a devenit curentă. Astfel, Guillaume Adeline, un carmelit care predase teologia la Paris, a fost judecat ca „valdist" în 1453; el a mărturisit că, de-a lungul anilor, participase la sinagogile sectei. Alți membri ai sectei fuseseră atrași de anumite libertăți sexuale, petreceri și băuturi, răzbunări, cîștiguri materiale, dar Adeline nu participase decît pentru emoția experienței și pentru a face plăcere unui cavaler. Inutil să mai spunem că secta era încîntată să cîștige un asemenea adept eminent. Reuniunile erau prezidate de un demon avînd înfățișarea unui bărbat cu ochi scînteietori și privirea severă sau a unei capre căreia Adeline îi săruta anusul. La puțin timp după procesul său, a avut loc la Arras, în anii 1459–1461, un alt proces, și mai senzațional, în timpul căruia treizeci și patru de persoane au fost arestate și douăsprezece arse pentru implicarea lor dovedită în valdism.

Adeline și majoritatea vrăjitorilor implicați în procesul din Arras nu erau acuzați decît de participarea la ritualurile diabolice, și nu pentru că se ocupau de vrăjitorie. Ei aparțineau unei „secte vătămătoare și condamnabile", renunțaseră la credință, făcuseră pactul cu diavolii cărora li se închinau, participau la orgii și, uneori, zburau, dar arareori vrăjeau pe cei ce nu erau membri, cu toate că răzbunarea împotriva adversarilor era unul din motivele invocate în adeziunea lor. În toate aceste puncte, acuzațiile aduse odinioară împotriva ereticilor au fost reactualizate și aplicate vrăjitorilor; și, în aceste procese împotriva valdismului, un asemenea element eclipsa neliniștea legată de magia răuvoitoare. Mult mai mult decît ereticii de odinioară, dar asemenea vrăjitorilor din Valais, valdiștii se lăudau cu puterea lor chiar în sînul creștinătății: la Arras, unul dintre ei pretindea că un sfert din populație aparținea sectei — inclusiv episcopi și cardinali. Cei care luau aceste lăudăroșenii în serios aveau deci motive să tremure de teamă.

Pe scurt, cu toate că noțiunile de vrăjitorie conspirativă și de activitate rituală a sabatului erau în general combinate, ele puteau fi și separate. Putem lesne spune că majoritatea proceselor de vrăjitorie au fost inspirate la origine de o bănuială de vrăjitorie pe care teama a exagerat-o, pînă cînd vrăjitoria a început să fie

percepută ca o uneltire, i s-a adăugat acuzația de participare la sabat, iar judecătorii au început să exploreze întreaga dimensiune a conspirației. Ceea ce nu înseamnă că simplii țărani și orășeni ar fi ignorat credințele referitoare la sabat: dimpotrivă, avem dovezi că mitologia sabatului s-a răspîndit rapid în aproape toată Europa și în toate clasele sociale, amestecîndu-se uneori cu tradițiile locale pentru a alcătui variante distincte. Ceea ce a precipitat urmăririle pare să fi fost totuși frica de vrăjitorie, profund înrădăcinată în popor. Dar dacă aceasta era regula, existau și excepții. Procese cum a fost cel al lui Adeline și al valdiștilor din Arras ne amintesc că schema persecuțiilor varia și că, în anumite cazuri, acuzația de vrăjitorie nu juca decît un rol întîmplător, de fapt nici unul.

VRĂJITORIE ȘI NECROMANȚIE

Cînd un scriitor francez din secolul al XVI-lea, Jean Bodin, se referea la secolul al XV-lea, el credea că pe vremea aceea vrăjitorii îi chemau cu adevărat pe demoni și pare chiar să conchidă (după cum demonstrează Frances Yates) că acești demoni îi stăpîneau pe vrăjitori. De fapt, pentru el, necromanții erau cei care îi chemaseră pe diavoli și le dăduseră drumul prin țară, iar aceștia își găseau acum aliați în sînul populației, adică în vrăjitori. Această percepție nu este total lipsită de temei. Numeroase noțiuni aparținînd conceptului de vrăjitorie din secolul al XV-lea se regăsesc în necromanție. Necromanții îi invocau pe demoni, le aduceau jertfe și se aliau cu ei într-un fel care poate fi ușor înțeles ca implicînd preamărirea și pactul. Asemenea vrăjitorilor, anumiți necromanți credeau că puteau să zboare cu ajutorul unui demon; și tot asemenea vrăjitorilor, ei știau că trebuie să evite semnul crucii cînd zburau, de teamă să nu cadă (o noțiune derivată din istoriile de început ale creștinătății cu privire la arhimagicianul Simon Magul). Johann Hartlieb vorbea despre vrăjitorie într-unul din capitolele despre necromanție; acolo era pomenită, de exemplu, vrăjitoarea de la Heidelberg care putea influența starea vremii.

Ceea ce nu înseamnă că persoanele judecate pentru vrăjitorie practicau necromanția sau că fuseseră influențate de clericii care o practicau și ei într-o anumită măsură. Putem să credem mai degrabă că autoritățile care-i judecau pe presupușii vrăjitori erau sensibile la realitățile și pericolele magiei demonice, drept urmare a faptului că printre ei se aflau și necromanți. După această descoperire, ei erau cu atît mai înfricoșați cînd auzeau spunîndu-se că anumiți orășeni sau săteni aveau o atitudine suspectă, oricare ar fi fost ea.

Legătura dintre vrăjitorie și necromanție apare foarte limpede în procesul unui bătrîn, Jubertus de Regensburg, condamnat să fie ars pe rug la Briançon, prin 1437, în timpul uneia dintre cele dintîi mari vînători de vrăjitoare. El a mărturisit că a slujit, mai mult de zece ani, la München, unui preot cunoscut care practica necromanția și poseda o carte cu privire la acest subiect. Cînd Jubertus a deschis cartea, i-au apărut imediat trei demoni: unul, pe nume Lubrique, se prezenta sub înfățișarea unei frumoase fecioare de doisprezece ani care i-a devenit

pe loc amantă; ceilalți se numeau Fier și Avare. El îi venera pe toți trei cu gesturi obscene și, cînd dădea cu ochii de o cruce, o scuipa. Într-o zi, pe cînd străbătea o pădure alături de un preot necromant, au fost atacați de hoți. Dar imediat au apărut ca din pămînt un mare număr de diavoli înarmați, punîndu-i pe fugă pe atacatori. Jubertus își spunea necromant, dar, ca orice vrăjitor conspirator tipic, el participa la reuniunile diabolice spre care călăreau pe excremente de catîri și cai. La aceste reuniuni, membrii sectei se lăudau cu faptele lor rele și erau felicitați, apoi, printr-un „mister diabolic", preparau otrăvuri. Jubertus aduna ierburi medicinale în ziua sfîntului Ioan Botezătorul, slăvindu-le mai întîi în genunchi și apoi extrăgîndu-le în numele diavolului, ofensîndu-l pe Dumnezeu. Depoziția sa amesteca noțiunile tradiționale de necromanție cu noua concepție populară a vrăjitoriei conspiratoare. Asemenea altor vrăjitori, se lăuda că secta era răspîndită și puternică: lumea, zicea el, este plină de oameni care-i invocă pe demoni, și prin ei diavolul săvîrșește numeroase mîrșăvii.

ELEMENTELE ȘAMANICE ALE VRĂJITORIEI

O altă sursă a definirii vrăjitoriei din secolul al XV-lea provine din vechile credințe populare derivate la origine din noțiunile arhaice ale șamanismului. Despre șamanii diverselor culturi se știe că intrau în transă: sufletul le părăsește trupul și călătorește dintr-un motiv sau altul. În Friuli, nu departe de Veneția, se spunea în mod curent despre anumite persoane că ieșeau noaptea pentru a lupta împotriva vrăjitorilor cu tulpini de mărar sau pentru a se bate cu cei asemenea lor, în vederea protejării recoltelor și animalelor propriei lor comunități. O făceau în ocazii speciale, cum era cea numită *Quatro-Tempi* (primele trei zile de la începutul fiecărui anotimp al calendarului liturgic, zile de post și rugăciune — *n. t.*). Cei care participau la aceste activități erau numiți „societatea bună". La începutul epocii moderne, așa cum arăta Carlo Ginzburg, oamenii de acest gen au fost suspectați de vrăjitorie pentru ca, în cele din urmă, să se acrediteze ideea că ei chiar practicau vrăjitoria. Asemenea credințe pot fi găsite și în Evul Mediu, iar Ginzburg sugerează că noțiunea de sabat derivă din aceste fenomene arhaice.

Dificultatea de a ști ce implică anumite cazuri concrete este ilustrată de următorul exemplu. Cînd Else de Meersburg a fost judecată la Lucerna, în jurul anului 1450, mărturisirile sale inițiale relatau mai ales despre metode care provocau grindina și despre invocațiile adresate demonilor pe care le învățase cu mulți ani în urmă de la o altă femeie. Ea a destăinuit că aruncase apă în urma ei, ritual care dezlănțuise grindina peste un cerșetor care o supărase. Mai mulți ani la rînd, ea trăise alături de un preot capabil să oprească grindina prin binecuvîntări; după moartea lui, fenomenele de grindină au fost mult mai frecvente. Stăpînii ei, printre diavoli, erau Belzebut și Krutli, iar relații sexuale avea cu acesta din urmă, care i se înfățișa sub forma unei capre. Numai în ultimele etape ale interogatoriului, cînd a fost constrînsă să dea mai multe detalii (mai ales cu privire la celelalte vrăjitoare), ea a menționat și alte activități. În fiecare joi a începutului de anotimp

(*Quatro-Tempi*) tovarășele sale călăreau alături de ea pe cîini (poate erau lupi, nu era prea sigură), participînd la turniruri cu tulpini de cînepă. Alte vrăjitoare aplicau unguente pe bețele lor, dar cînd încercase să le imite, bățul ei nu voise să zboare. Chiar dacă acest caz admite interpretări diverse, se pare că acuzata se străduia să furnizeze informații care să-i mulțumească pe cei care o interogau și le scotea deci din tradițiile populare. Prima parte a interogatoriului dovedește că avea o veche reputație de provocatoare de grindină. Nu putem ști dacă mărturisirile ulterioare sînt integral ale ei, dar, dacă sînt, pare ciudat că, în primele stadii ale interogatoriului, ea vorbea cu ușurință despre tot felul de subiecte (inclusiv relațiile sexuale cu demonul), rămînînd reticentă în privința acestui punct.

URMĂRIRI JUDICIARE TIPICE ÎMPOTRIVA VRĂJITORIEI

Istoria socială a prigoanelor împotriva vrăjitoarelor poate fi cu mai multă ușurință scrisă pentru secolele al XVI-lea și al XVII-lea decît pentru sfîrșitul Evului Mediu, căci probele documentare sînt mai amănunțite, oferindu-ne posibilitatea să discernem, începînd de la sfîrșitul acestui Ev Mediu, schemele ulterioare.

Fundalul social al urmăririlor judiciare se conturează evident în procesele care se desfășoară în jurul anului 1400 în Valea Simmei, din Elveția de sud-vest. Nu dispunem de nici un registru judiciar al acestor procese, dar ele sînt povestite în influentul tratat *Formicarius*, scris în 1435–1437 de fratele dominican Johann Nider, care-l cunoștea personal pe judecătorul-președinte al acestor procese. Așa cum a arătat Arno Borst, această regiune suferise profunde schimbări politice și economice la sfîrșitul secolului al XIV-lea: fusese recent absorbită de autoritatea teritorială a orașului Berna și părăsise economia de subzistență anterioară pentru a crește animale. Această mutație contribuise la crearea unor legături cu orașele–piețe de desfacere și cu negustorii mai îndepărtați de ținutul lor. Schimbări de acest ordin nu se pot produce fără perturbări sociale, în timpul cărora unii se îmbogățesc suscitînd invidia vecinilor.

Un presupus vrăjitor din secolul al XIV-lea, pe nume Scavius (Mangy), probabil șeful unei facțiuni locale care trăgea foloase din starea de insensibilitate a ținutului în perioada de dinaintea preluării controlului de către Berna, se lăudase că el putea scăpa de dușmanii lui transformîndu-se în șoarece. Într-o zi, dușmanii lui l-au surprins și l-au lovit cu săgeți trase pe fereastră. El transmisese știința lui vrăjitorească unui discipol, care o transmisese la rîndul său unui om pe nume Staedlin, un fermier care practica forma tradițională de cultură, chiar dacă avea ceva animale, și care pare să fi fost invidios pe vecinii lui mai bogați. Prin vrăjitorie, el reușea să provoace nebunia cailor (care nu puteau aparține decît proprietarilor bogați) în clipa în care aceștia erau încălecați. Putea, de asemenea, transfera bălegarul, fînul și alte culturi de pe cîmpurile vecinilor pe ale sale. Mai mult, el putea ucide copii sau provoca sterilitatea. Staedlin nu a fost prins decît în clipa în care a sosit un judecător de la Berna pentru a restabili ordinea și legea

în ținut. Staedlin părea să acționeze ca un individ izolat, neintegrat în vreo conspirație demonică, dar un alt om arestat de judecător și-a mărturisit apartenența la o sectă care renegase creștinismul și-i jurase credință lui Satan. Aici, Nider se poate să fi înfrumusețat incidentul potrivit cu ceea ce se credea în jurul anului 1430; oricum ar fi fost, incidentele din valea Simmei i-au dat ocazia să scrie despre o formă de vrăjitorie pe care o considera un fel de combinație de vrăjitorie și adorare a diavolului, alcătuind o conspirație demonică împotriva creștinătății.

În istoria proceselor de vrăjitorie din Europa, marea majoritate a acuzaților era alcătuită din femei, bărbații acuzați de magie neagră nefiind decît niște suspecți în al doilea plan, implicați numai pentru faptul că soțiile lor erau deja acuzate. Unul din procese va dezvălui, într-un mod tulburător, condiția femeii sub tutela patriarhală: cazul Jehannetei Lasne de Vacheresse (Savoia Superioară) care, în 1493, mărturisise că jurase credință lui Satan, el oferindu-i în schimb confort și protecție împotriva brutalității soțului ei. În jurul anului 1441, Martin le Franc, în lucrarea sa, *Champion des Dames*, vorbea în special despre credința acelor femei care plecau zburînd pe bețe la diverse reuniuni, unde se închinau diavolului și practicau vrăjitoria. Între altele, explicația turpitudinii femeilor în *Malleus maleficarum* constituie un exemplu clasic de misoginism.

Este adevărat că, în anumite circumstanțe, bărbații, mai degrabă decît femeile, erau supuși unor urmăriri disproporționate. Acesta a fost cazul proceselor pentru necromanție și al acelor procese de vrăjitorie în care acuzația de necromanție juca un rol dominant (precum cel al lui Jubertus din Bavaria). Cînd vrăjitoria era concepută în principal ca o formă de erezie (procesele din sud-estul Franței, începute în jurul anului 1430, sau procesele de la Arras din anii 1459–1461), majoritatea acuzaților era alcătuită din bărbați. În dioceza Lausanne, unde vrăjitoria a fost vreme îndelungată asimilată ereziei, două treimi din acuzații secolului al XV-lea erau alcătuite din bărbați, iar cînd, în 1481, la Val-de-Travers, un vrăjitor nu desemnase drept complici decît bărbați, a fost întrebat într-adins dacă nu văzuse femei la sabat. În general însă, femeile erau deosebit de vulnerabile la acuzația de magie și în special de vrăjitorie conspiratoare.

Explicația poate consta fie în ipoteza conform căreia femeile ar fi mai înclinate spre magie, fie dintr-o neîncredere față de femeile care declarau că ar poseda puteri magice. Ultima explicație pare mai plauzibilă. Bărbații, ca și femeile, serveau drept vindecători neoficiali în societatea medievală, utilizînd un tratament pe bază de ierburi, precum și alte forme ale medicinei populare, dar practicînd poate și divinația. Nici una dintre aceste activități nu este specifică neapărat femeii, deși o anumită literatură de ficțiune i le atribuia în mod special. Dar cînd femeile serveau de lecuitoare, și mai ales cînd utilizau remedii magice sau „superstițioase", ele riscau, mai mult decît bărbații, să fie suspectate și judecate pentru vrăjitorie și magie. Prima explicație subestimează misoginismul societății medievale, uitînd că atunci cînd bărbații și femeile îndeplineau aceleași acte, femeile erau întotdeauna mai vulnerabile.

Istoria a două italience ilustrează perfect schema. Matteuccia di Francesco a fost condamnată la ardere pe rug, la Todi, în 1428, nu numai pentru farmecele

ei de dragoste, ci şi pentru practica medicală. Pentru a vindeca un şchiop, de exemplu, ea fierbea treizeci de ierburi în apă, îi spăla piciorul, apoi arunca apa în stradă pentru ca şchiopătatul să fie transmis primei persoane care ar fi trecut pe acolo. În diversele stadii ale interogatoriului, ea a mărturisit toate crimele unei secte de vrăjitoare: un demon o vizita sub înfăţişarea unei capre şi o ducea la reuniunile sale, sugea sîngele nou-născuţilor şi le folosea grăsimea pentru a obţine diverse unguente etc. Maria, supranumită şi „doctorul", a fost pedepsită cu închisoarea pe viaţă, la Brescia, în 1480, pentru o fabuloasă etalare de nelegiuiri: participase, ani la rînd, la reuniunile diabolice, atacase sute de copii, invocase demonii, făcînd un pact cu unul din ei, se dăruise trup şi suflet diavolului şi renunţase la sacramente. Se găsesc amestecate în toate aceste acuzaţii diverse forme de magie pe care ea probabil le practicase; descîntа pe cei vrăjiţi, îi învăţa pe oameni să recite rugăciuni drept descîntec de leac, prezicea viitorul, folosea uleiul sfinţit şi varga pentru a descoperi comori; uleiul sfînt îi era de trebuinţă şi în descîntecele de dragoste. Bărbaţii care se dedau unor astfel de practici erau şi ei urmăriţi, dar se pare că femeile judecate pentru asemenea activităţi erau mai uşor suspectate de apartenenţă la o conspiraţie satanică.

Andreas Blauert a arătat că procesele de vrăjitorie erau deosebit de numeroase în anumite regiuni ale Europei, într-o epocă de mari dezastre publice: secetă, foamete, epidemii... Conexiuni specifice între asemenea dezastre şi vrăjitoria demonică pot fi, în mod special, puse în lumină prin cercetarea a două procese din anii 1450. În 1453, în timpul unei epidemii, în Marmande s-a răspîndit zvonul că vrăjitoarele provocau boala, utilizînd „trucuri diabolice". Un vizitator dintr-un alt oraş relata că o vrăjitoare capturată în acel oraş povestise că Jehanne Canay din Marmande era membră a acestei conspiraţii. Cînd locuitorii Marmandului au aflat vestea, le-au denunţat autorităţilor pe ea şi pe alte femei, cerînd să fie arestate din aceleaşi motive. Autorităţile nu au luat în serios aceste acuzaţii, dar o mulţime de peste două sute de bărbaţi, gata să ucidă prin linşaj, a prins vreo zece, unsprezece femei şi le-a torturat pe loc, fără să mai respecte restricţiile legale cu privire la folosirea torturii. Trei femei şi-au mărturisit faptele de vrăjitorie şi au fost arse pe rug; altele două au fost arse chiar de populaţie, cu toate că îşi retractaseră mărturisirile, două au murit din pricina torturilor, celelalte (care refuzaseră să mărturisească şi sub tortură) au fost eliberate. Cîţiva ani mai tîrziu, în 1456, în apropiere de Metz, o brumă care distrusese recolta promiţătoare a viilor a fost imputată „vicleniilor diabolice ale vrăjitorilor şi vrăjitoarelor"; şi, imediat, a urmat revărsarea de acuzaţii şi mărturisiri specifice. Şeful bănuit al acestor răufăcători a mărturisit că era vrăjitor de patruzeci şi trei de ani şi săvîrşea diverse tipuri de vrăjitorie: putea ucide un copil, tot aşa cum putea provoca îngheţul. În 1491, la Boucoiran (Gard), a avut loc un alt proces de vrăjitorie din pricina unei maladii epidemice care atinsese copiii şi animalele. În general însă legătura între flagelele naturale şi persecuţia vrăjitoarelor pare să fi fost mai indirectă: calamităţile naturale antrenau o instabilitate socială şi, în aceste condiţii, oamenii aveau tendinţa de a nu se mai încrede unii în alţii şi de a căuta ţapi ispăşitori; acelaşi lucru li se întîmpla cînd erau loviţi de nefericiri individuale.

PROCESE LAICE ȘI ECLEZIASTICE ALE VRĂJITORIEI

În urmărirea judiciară a vrăjitorilor erau implicate autoritățile laice și ecleziastice. Dar primele procese pe scară mare în Franța de sud-est și în Elveția occidentală au fost conduse de judecători laici, trimiși la țară în calitate de reprezentanți ai noilor autorități teritoriale, pentru a restabili ordinea și a evidenția noua putere, consolidată, a acestora. Așa s-au petrecut lucrurile și în Valea Simmei, unde a fost trimis de la Berna un judecător, imediat după ce orașul a preluat controlul acestei părți a Elveției. Și, de asemenea, în Dauphiné, în ținuturile unde Claude Tholosan îi judeca pe oameni pentru vrăjitorie. În aceste prime cazuri, procesele împotriva vrăjitoriei se constituiau, printre altele, și ca afirmații ale autorității, într-o epocă în care puterea locală descentralizată era înlocuită de un guvern centralizat, stabilit la o scară relativ mare. Aceste procese și literatura care s-a născut din ele au fost cele mai importante în definirea noțiunii de vrăjitorie ca „sectă" și conspirație demonică. Scriitorii ecleziaști denunțaseră deja „noua sectă" de vrăjitori, dar numai în contextul acestor procese de la începutul secolului al XV-lea, montate de judecătorii laici, noțiunea s-a dezvoltat deplin. Mai tîrziu, dar în cursul aceluiași secol, deși inchizitorii mai judecaseră ocazional vrăjitori la Faido, în Italia de nord, autoritățile laice au fost cele care au arestat, între 1457 și 1459, treizeci și două de persoane suspecte de vrăjitorie conspirativă, arzîndu-le aproape pe toate pe rug.

La sfîrșitul secolului, Heinrich Krämer, scriindu-și lucrarea sa *Malleus maleficarum* pe baza propriei experiențe de inchizitor vînător de vrăjitoare, a încercat să cultive printre autoritățile laice neliniștea față de vrăjitorie. Judecătorii ecleziaști (și printre ei „inchizitorii desfrînării eretice", cum erau numiți) aveau dreptul să se implice — și o făceau — în procesele de vrăjitorie. În anumite cazuri, ei puneau la cale chiar persecuții împotriva vrăjitorilor pe o scară foarte întinsă: inchizitorii au fost foarte activi în vestul Elveției, de-a lungul întregului secol al XV-lea; în jurul anului 1480, Krämer însuși judeca numeroși vrăjitori la Innsbruck și în dioceza Constance. Dar resursele cele mai importante pentru montarea unor persecuții de mare amploare aparțineau guvernelor civile. Mai mult, cum șefii civili încercau să-și consolideze puterea, procesele de vrăjitorie le procurau prilejul de a demonstra în mod strălucit faptul că ei erau bastionul ordinii în sînul societății.

La sfîrșitul Evului Mediu, tribunalele laice au început să utilizeze, asemenea tribunalelor ecleziastice, procedura „inchizitorială", ceea ce însemna că judecătorul nu era obligat să aștepte apariția unui acuzator categoric, ci putea lua el însuși inițiativa de a-și căuta denunțătorii. Această formă de procedură judiciară fusese stabilită în tribunalele ecleziastice și în cîteva tribunale civile mult înainte de secolul al XV-lea, ea fiind adoptată mai apoi de numeroase tribunale municipale.

Utilizarea torturii pentru obținerea confesiunilor a fost stabilită în același timp cu procedura inchizitorială. Este adevărat că se impuseseră restricții care să împiedice abuzurile; exista obligația reconfirmării ulterioare a confesiunilor obținute sub tortură, iar tortura nu putea fi aplicată decît o singură dată. În numeroase cazuri totuși, aceste restricții nu se respectau, iar tortura se dovedea un mijloc eficace

Vrăjitor îndurînd supliciul aparatelor de tortură, 1541, Paris
(Colecție particulară)

pentru a-i convinge pe oameni să mărturisească crime pe care nu le comiseseră și la care nici nu se gîndiseră. Cînd o femeie pe nume Antonia a fost adusă, în 1477, în fața inchizitorului, la Villars-Chabod, în Savoia, ea a rămas în închisoare mai mult de o lună, refuzînd să mărturisească ceea ce inchizitorul aștepta să audă de la ea; tortura i-a înfrînt rezistența și, în cele din urmă, a mărturisit că un demon pe nume Robinet o introdusese în „sinagogă", îi făcuse „un semn", marcîndu-i degetul, și-i oferise o pungă plină cu aur și argint. Cînd demonul strigase: „Meclet! Meclet!", focul se stinsese și se dezlănțuiseră orgiile sexuale „ca la animale". Cînd se întorsese acasă, își dăduse seama că punga era goală. Se poate susține că ea n-ar fi mărturisit nimic din toate acestea dacă n-ar fi fost torturată. În dioceza Lausanne, un bărbat judecat în 1448 a atras atenția judecătorilor că dacă ar fi fost torturat ar fi spus: „Mărturisesc tot ce vreți. Voi admite că am mîncat copii și voi relata toate răutățile pe care doriți să le auziți de la mine."

Dar dacă aproape toți credeau în posibilitatea existenței vrăjitoriei în societatea medievală, nu toți erau convinși că o nouă sectă de vrăjitori amenința creștinătatea.

Numeroase persoane se opuneau urmăririlor judiciare în cazurile speciale în care exista convingerea că acuzațiile erau false. Cînd Krämer scria *Malleus maleficarum*, el știa că persecuția vrăjitorilor ar putea provoca o reacție de scepticism. Se izbise el însuși de opoziția orășenilor și a episcopului local, la Innsbruck, în 1485, în timp ce conducea procesele de vrăjitorie. Exemplele de la Arras și Marmande au dovedit și ele că procesele de vrăjitorie cu caracter local puteau fi frînate de autoritățile superioare sceptice sau potrivnice. Cînd mulțimea de la Marmande judeca și executa ilicit cîteva femei pentru vrăjitorie, guvernul regal blama autoritățile locale pentru că nu păstraseră controlul asupra populației. În timpul proceselor de la Arras din anii 1459–1461, opoziția locală a devenit mai puternică după desemnarea unor suspecți bogați și de bună reputație. Acuzații au fost, de altfel, categoric reabilitați, mulți ani mai tîrziu, de Parlamentul de la Paris. Dar ne-am înșela dacă am crede că aceste autorități sceptice ar fi fost pe atunci mai „moderne" și mai „luminate" decît fanaticii persecuției. Într-un sens, ele se arătau mai conservatoare prin rezistența lor la noul concept de vrăjitorie conspiratoare, concept care era pe placul spiritelor celor mai luminate din secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

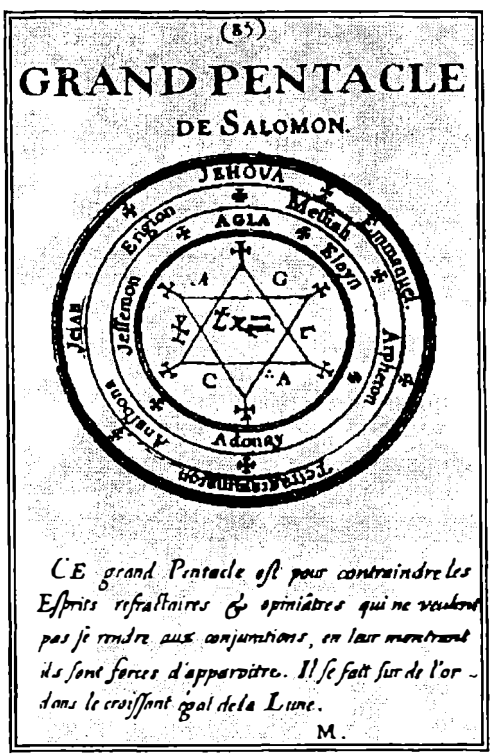
MAGII RENAȘTERII

Anii 1480 au marcat apogeul primelor procese de vrăjitorie în Europa. În aceeași epocă, în elita intelectuală se accentua interesul pentru o nouă formă de magie. Poate nu întîmplător, exact în acest deceniu, figura legendară a Antichității clasice, cel numit Hermes Trismegistul, a fost imortalizată pe un mozaic al catedralei din Sienna. Hermes Trismegistul era un magician arhetipal, astrolog și alchimist al unei științe păgîne. Scrierile care se pun pe seama lui erau pe nedrept considerate mai vechi, deci mai nobile și mai importante, decît dialogurile lui Platon. Cînd aceste texte s-au răspîndit în Europa de Vest, la mijlocul secolului al XV-lea, umanistul erudit Marsilio Ficino a fost însărcinat de urgență cu traducerea lui Hermes.

În jurul anului 1480, Ficino își scria propriul tratat de magie, *Trei cărți despre viață*, completat în 1489, în care povestea cum se folosesc obiectele naturale în care sînt stocate puterile cerești. Obiectele „solare" îndeosebi (materiale de culoare galbenă ca ambra, mierea, șofranul) aveau numeroase proprietăți curative. În acest timp, umanistul erudit Pico della Mirandola sosea la Roma, în 1486, și-i invita pe toți la o dezbatere publică asupra a nouă sute de teze despre magie, privind îndeosebi puterea magică a cuvintelor ebraice. Pico pleca de la tradiția ebraică a Cabalei, susținînd că acele cuvinte ebraice pe care le pronunțase Dumnezeu însuși dețineau o putere specială; de fapt, pentru el, Cabala reprezenta singurul fundament eficace al magiei. Cîțiva ani mai tîrziu, în 1494, savantul umanist german Johann Reuchlin construia un sistem pe aceste noțiuni cabalistice susținînd că numele „Isus" (în varianta „IHSUH") era supremul „cuvînt prin care se produceau miracolele", derivat din cuvîntul ebraic „Dumnezeu" (tetragrama „YHWH", pe care el o utiliza în varianta „IHUH").

Scriind, aşa cum o făceau ei, într-o perioadă în care procesele împotriva vrăjitoriei atinseseră culmi nebănuite, aceşti umanişti s-au trezit în plină controversă, ceea ce, de altfel, nu ne surprinde. Ficino insista asupra faptului că magia sa era una pur naturală, că el nu făcea decît să susţină folosirea puterilor lui Dumnezeu în natură (care, după cum spunea el, este întotdeauna magiciană). E adevărat că el descria cum se construiesc şi se folosesc imaginile astrale, dar nu avea intenţia să *recomande* acest gen de lucruri artificiale, pe care le găsea oricum mult mai puţin eficace decît „leacurile" naturale. Recunoştea că împărăţiile cerului şi pămîntului erau invadate de diverse soiuri de demoni (buni, răi şi neutri), dar îşi asigura cititorii că magia sa nu implica invocaţia către demoni. Pico şi Reuchlin aveau ei înşişi nevoie să clarifice şi să-şi apere magia, distingînd-o pe cît posibil de falsa magie a şarlatanilor contemporani: şarlatanii puteau, firește, să existe pretutindeni (asemenea magicienilor astrologi şi necromanţi pe care i-am studiat), spuneau ei, dar magia lor se întemeia pe studiul aprofundat al textelor antice şi nu trebuia confundată cu magia falsă şi demonică a nelegiuiţilor vrăjitori.

Dacă pare paradoxal ca procesele de vrăjitorie, asemenea magiei umaniste de la începutul Renaşterii, să fi atins apogeul în anul 1480, acesta este paradoxul



Pentaclul lui Solomon, secolul al XVIII-lea,
extras din *La Clavicule de Salomon*

pe care secolul al XVI-lea l-a lăsat moștenire secolelor viitoare. Începutul perioadei moderne va coincide cu intensificarea persecuției împotriva vrăjitoarelor, dar și cu sporirea interesului pentru magia naturală, care-i preocupa pe magicienii de la începutul Renașterii. Cele două fenomene anunțau clar convingerea conform căreia magia deținea o veritabilă putere, în bine sau în rău. Dar această credință nu era nouă, ci fusese chiar un factor constant al culturii medievale și al începutului timpurilor moderne. Noi erau atîtarea aproape febrilă, frisonul descoperirii care pluteau în aer, într-o epocă în care erau explorate bogățiile Antichității clasice, pămînturile recent descoperite și (puțin mai devreme) noile doctrine teologice. Frenezia era, firește, asociată cu teama de necunoscut. Magii Renașterii provocau o anumită teamă: asemenea doctorului Faust, ei reprezentau acea parte întunecată a vieții intelectuale depășind limitele studiilor respectabile. Totuși, în ciuda lăudăroșeniilor sale, Faust nu conspira împotriva creștinătății, risipindu-se, în schimb, pe sine în petreceri din ce în ce mai frivole. Mult mai de temut decît acești intelectuali erau însă acei bărbați, și mai ales femei, care trăiau în mijlocul creștinilor obișnuiți, dar complotau alături de Satan pentru a răsturna ordinea și binele. Ei reprezentau partea de umbră a unei epoci confruntate pe toate fronturile cu noul, pe cît de promițător pe atît de plin de primejdii. Fără îndoială, era incitant să trăiești într-o asemenea epocă — pentru cei care au avut șansa să supraviețuiască și au fost capabili să-i aprecieze frisonul.

Partea a doua

TIMPUL RUGURILOR

(din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea)

Sabatul vrăjitoarelor
(gravură pe lemn, Ulrich Tengler, Der Neü Layenspiegel, Augburg, 1511)

CAPITOLUL II

Prigoanele timpurii. Vrăjitoria în Elveția

WILLIAM MONTER

Elveția, participantă omniprezentă dar discretă la toate evenimentele culturale europene, merită un loc aparte în istoria vînătorii de vrăjitoare.

Putem pretinde că fenomenul a apărut întîi aici, și tot aici s-a încheiat.

Într-un mod specific, numeroase semne demonstrează că o transformare relativ bruscă a proceselor de erezie în procese de vrăjitorie s-a produs în Elveția de vest și în toate teritoriile limitrofe (din Dauphiné și Savoia pînă în valea Aoste), la puțin timp după încheierea Conciliului de la Bâle în 1449.

Știm cu certitudine că ultima execuție legală de vrăjitoare din întreaga creștinătate a avut loc în cantonul Glaris, exact cu șapte ani înainte de izbucnirea Revoluției franceze.

În secolele intermediare, Elveția a participat la vînătoarea de vrăjitoare într-un mod mult mai amplu decît orice alt ținut, excepție făcînd Sfîntul Imperiu Roman și, poate, foarte întinsul regat al Poloniei.

APARIȚIA SABATULUI VRĂJITOARELOR ÎN SECOLUL AL XV-LEA

Într-un studiu recent și discutabil, Carlo Ginzburg susține că doctrina sabatului vrăjitoarelor a început să se precizeze la sfîrșitul secolului al XIV-lea, în ținuturile situate între Dauphiné și lacul Léman, „acolo unde se denunță emergența noilor secte, în care se găseau amestecați evrei și creștini, și unde se dezlănțuie persecuția împotriva acestei noi secte a vrăjitorilor, bărbați și femei".

Se descoperă mai întîi existența unui complot pentru răspîndirea ciumei, mărturisit sub tortură, pus la cale de doisprezece evrei la Villeneuve, pe malul lacului Léman, în octombrie 1348, și implicînd, de asemenea, cîțiva creștini. Indiciile lui Ginzburg pot să-l conducă spre locul cel adevărat, dar nu și la momentul exact: ca și la alți savanți — cum ar fi mai ales Arno Borst, care a atras recent atenția asupra originilor elvețiene și alpine ale vrăjitoriei —, probele sale cele mai importante provin din foarte cunoscuta lucrare a dominicanului german Johann Nider, scrisă între 1435 și 1437, în timpul Conciliului de la Bâle.

Bogatul material al volumului al cincilea din *Formicarius*, în întregime consacrat magiei și vrăjitoriei, pare, în general, bazat pe datele transmise de doi informatori: Peter von Greyerz, judecător la Blankenburg, în Simmenthal (1392–1406),

și un inchizitor dominican anonim din Evyan. Amîndoi se lăudau că judecaseră numeroși vrăjitori, bărbați și femei, și că pe mulți dintre ei îi urcaseră pe rug. Tabloul pe care Nider îl extrage din mărturiile acestor informatori înfățișează un fel de nouă sectă eretică, apărută în ținutul care se întinde între Berna și Lausanne, diferită de magicienii și ghicitorii individuali denunțați în literatura omiletică și uneori întîlniți în procesele secolului al XIV-lea. Judecătorul laic și inchizitorul, după părerea lui Nider, descriau amîndoi un grup mic dar bine sudat, asemănător sectelor eretice: membrii lui făceau farmece (declanșarea grindinei era o specialitate a vrăjitorilor bernezi), se adunau noaptea pentru a comite diverse sacrilegii, renegînd credința creștină și închinîndu-se diavolului; în aceste adunări ei se hrăneau cu carne de copii; inchizitorii credeau chiar că mîncau bucate gătite din carnea propriilor copii; judecătorul susținea că aceștia ucideau nou-născuți nebotezați și nepăziți, cîte treisprezece o dată, preparînd unguente din organele gătite și lăsînd șefilor lor să bea fiertura. Tabloul lui Nider oferă prima descriere rezonabilă, completă, a unei secte de vrăjitori care practicau „maleficia", incluzînd canibalismul și, în același timp, riturile nocturne colective în care-l renegau pe Dumnezeu și se închinau demonilor. Cu alte cuvinte, Nider este cel care a inventat sabatul vrăjitorilor, pretinzînd că se bazase pe informații provenite din Elveția.

Cu toate că majoritatea cercetătorilor moderni au luat de bune afirmațiile lui Nider, nimic nu dovedește cu adevărat că Peter von Greyerz ar fi condus procesele de vrăjitorie din Simmenthal în jurul anului 1400 și că dominicanii ar fi trimis în judecată vrăjitori din ținutul actualei Elvеții romande, înainte de 1430. Așa cum a dovedit recent Andreas Blauert, cronicarul bernez Justinger descrie persecuțiile valdiștilor din Berna și din împrejurimi, în anul 1399, adăugînd însă că nici unul din ei nu fusese executat. Toate acestea făceau parte dintr-un val general de persecuții ale valdiștilor, menționat de un alt cronicar bernez, Diebold Schilling, val care se întinsese de la Strasbourg și Bâle pînă la Berna și Freiburg, între 1394 și 1406, incluzînd procese împotriva vrăjitorilor și a evreilor. În plus, avem cunoștință de existența mai multor femei judecate pentru „maleficium" la Bâle, la începutul anului 1407, dar fără acuzații de satanism. Procese similare avuseseră loc pentru prima oară în 1399, urmate de altele în 1414 și 1416. Alte procese se pun pe rol la Lucerna între 1399 și 1406. Blauert are probabil dreptate cînd susține că Nider reconstituise evenimentele pe baza unor informații berneze, pe jumătate uitate, de pe vremea cînd trăia la Berna.

În măsura în care poate fi situată geografic, această nouă formă completă de sabat, amestec de vrăjitorie, „maleficium" și orgii diabolice, atribuite în mod obișnuit sectelor eretice, a apărut în vastele teritorii supuse ducelui de Savoia, Amedeus al VIII-lea, ales papă sub numele de Felix al V-lea de același Conciliu de la Bâle. Fiefurile lui Amedeus includeau virtual întreaga Elveție romandă actuală, plus ținutul Dauphiné, Savoia și Italia de Nord-Vest, întinzîndu-se de la Nisa la Freiburg, învecinate cu ținuturile elvețiene și alsaciene din jurul orașului Bâle, ale căror probleme cu valdiștii și vrăjitorii au fost relatate de Schilling. Este interesant de notat că Amedeus al VIII-lea-Felix al V-lea crescuse la acea Curte unde un consilier privat fusese decapitat în 1417 pentru că încercase să-l asasineze

pe duce prin vrăjitorie. Cu toate că anti-papa Felix al V-lea a fost rapid șters din istoria papală, domnia sa (atît politică, cît și spirituală) a durat destul de mult pentru a crea legenda unei secte de vrăjitoare periculoase, adoratoare ale diavolului, care avea să fie mai apoi înfrumusețată cu „probe" sub forma unor tratate și registre cuprinzînd procesele de vrăjitorie... Cu alte cuvinte, oferind suficientă forță doctrinei vrăjitoriei pentru ca ea să dureze mai mult decît acest conciliu și decît efemerul ei anti-papă, a cărui autoritate n-a depășit granițele Confederației elvețiene și ale propriului său ducat.

Imediat ce-l raportăm pe acest duce-papă la Conciliul de la Bâle, care-l alesese în 1439, apar numeroase semne de întrebare cu privire la vechea istorie a doctrinei vrăjitoriei. Nider scrie lucrarea sa *Formicarius* în timpul acestui conciliu, iar Martin Le Franc, secretarul personal al lui Amedeus-Felix, apoi canonic la Lausanne, compune, între 1440 și 1442, un lung poem misogin, impropriu numit *Le Champion des Dames*. Acesta conține prima descriere din interior a vrăjitoarelor și, de asemenea, sub formă de manuscris, prima ilustrație a unor femei zburînd pe cozi de mătură. Cu toate că Le Franc îi permite „campionului său" să se îndoiască de realitatea lucrurilor descrise de „adversarul său", el oferă totuși descrieri amănunțite, să se facă părul măciucă, ale faptelor vrăjitoarelor. De exemplu, le prezintă zburînd spre locul sabatului:

„Pe băț călare pleacă
Spre sinagoga deșucheată
Zece mii de babe în ceată..."

unde-l slăvesc pe diavol:

„În chip de mîță sau de țap
Chiar dracul e de față
Pupat în fund ca semn de ascultare
Și de mare înălțare..."

și unde învață viclenii diavolești:

„Și ce de sminteli puneau la cale;
La unele chiar dracu'-i întorloacă:
Meștereli și vrăji de boale,
În cîte feluri rău să facă..."

și iau parte la orgii satanice:

„Unul se nimerea pentru una,
Și dacă nu mai era nici unul,
Un drac găseau mereu la îndemînă
După care, cu mic cu mare,
Se întorceau pe la case
Ca vîntul, pe băț călare."

Le Franc pretindea că deține informația din Briançon, un ținut din Dauphiné, unde procesele de vrăjitorie au fost înregistrate începînd din 1436–1437. Dar și alte probe îi leagă pe inchizitori și cunoscutele procese de vrăjitoare de centrul regional al lui Le Franc, dioceza Lausanne, după Conciliul de la Bâle. Legătura noastră cea mai semnificativă reiese din cercetarea carierei unui inchizitor, Uldry de Torrenté, inițial starеț al dominicanilor din capitala savoiardă, Chambéry. Acesta și-a început cariera de inchizitor condamnînd în 1428 un eretic din Salvan (Valais). În 1430, puțin înainte de deschiderea Conciliului de la Bâle, el conducea un ansamblu de procese împotriva a șaizeci și doi de valdiști, la Freiburg, ordonînd cel puțin trei execuții, dar eliberînd pe una din femei, acuzată de vrăjitorie, pe care o găsise nevinovată de erezia valdistă. La nici un deceniu mai tîrziu, Torrenté reapare ca inchizitor în dioceza Lausanne, condamnînd la moarte vrăjitori, în 1438 și 1439, la Vevey (Vaud) și la Neuchâtel. În această perioadă, cel puțin treisprezece vrăjitoare (numite *wodeis* sau *voudez*, dar vinovate, în afară de „maleficium", și de erezie) au fost executate la Freiburg, vechiul lui teren de vînătoare, între 1438 și 1442. Aceste procese elveține sînt aproape contemporane cu cele mai vechi procese de vrăjitorie înregistrate în alte ținuturi de pe pămînturile lui Amedeus-Felix, Savoia sau Dauphiné. Mai mult, descrierile și relatările unui vechi tratat de vrăjitorie, altfel obscur și anonim, cunoscut ca *Errores Gazariorum*, sînt în perfect acord cu informațiile furnizate de Le Franc și în mod deosebit de Torrenté: se regăsesc aici, după părerea lui Blauert, detaliile precise a cinci procese inchizitoriale desfășurate la Vevey, în 1448–1449.

Dacă Johann Nider a reconstruit mental probe mai vechi privind orașul Bâle, la mijlocul anilor 1430, există și altele, comparabile cu cele din Elveția alemană, privind adoptarea noilor idei referitoare la vrăjitorie, de studiat în paralel cu acele cazuri ale lui Le Franc sau Torrenté din Elveția romandă. O cronică elvețiană descrie „răutatea, morții și erezia vrăjitorilor și magicienilor, bărbați și femei, numiți *sortileij* în latină", din care un mare număr (mai mult de o sută) sînt judecați, se pare, în regiunea Valais, în 1428. Hans Fründ, care avusese funcția de secretar public (*landschreiber*) în cantonul Schwyz și care înregistrase aceste știri senzaționale privind anul 1437, putea să nu se fi apucat de scris înainte de a se fi întors în ținutul său natal, la Lucerna, douăzeci de ani mai tîrziu, deci mult după ce procesele de vrăjitorie din Elveția alemană, vizînd atît diabolismul cît și „maleficium", fuseseră înregistrate. (Cei doi acuzați erau imigranți, veniți unul din Alsacia, celălalt din regiunea lacului Constance.) Cu toate că nici una din cele șaisprezece cronici elveține de la sfîrșitul Evului Mediu nu menționează acest episod, sîntem siguri că au existat mai multe urmăriri judiciare împotriva vrăjitoriei în Valais, pentru că episcopul de Sion a trimis cîteva scrisori în 1444 și 1447, încercînd să le oprească, și pentru că s-au păstrat cîteva fragmente ale unor procese anterioare anului 1430. Alte procese de vrăjitorie sînt consemnate la Berna la începutul anilor 1440. Cunoaștem, de asemenea, o execuție pentru vrăjitorie la Bâle în 1451, o condamnare la moarte *in absentia* pentru vrăjitorie la Lucerna în 1454, precum și cazul unei femei decapitate la Andermatt (cantonul Uri), în 1459, pentru provocarea avalanșelor, pentru uciderea animalelor și a copiilor și pentru că se transforma în animal cu ajutorul diavolului. N-au existat

procese de vrăjitorie la Zürich, cel mai important canton al Elveției alemane, înainte de 1462, sau, dacă au fost, ele nu implicau diabolismul. Tabloul general sugerează o adoptare gradată a noilor doctrine privind vrăjitoria diabolică din inima Confederației elvețiene germanofone după 1450, la aproape cincisprezece ani după dispariția lor din marea zonă francofonă fidelă lui Felix al V-lea, cuprinzînd Dauphiné, Savoia și Elveția romandă.

O EPOCĂ DE TRANZIȚIE (1480–1560)

Nu se poate revendica în nici un fel o origine elvețiană directă privind patruzeci și opt de persoane judecate pentru vrăjitorie de inchizitorul Institoris (Krämer) între 1482 și 1486, cu puțin înainte de a contribui la scrierea lucrării *Malleus maleficarum*. Totuși, este interesant să notăm că acești oameni au fost judecați în dioceza Constance, care cuprinde și cea mai mare parte din Elveția alemană. Și e cu siguranță semnificativ că aceste procese coincid cu cel mai mare grup de procese de vrăjitorie cunoscute și înregistrate în Elveția de mijloc și de vest. În deceniul care precedase apariția lucrării *Malleus* (1477–1486), perioadă în cursul căreia cronicarii înregistrează numeroase flageluri și foamete, arhivele locale dezvăluie unsprezece procese de vrăjitorie instruite de judecători civili din Berna, trei la Freiburg și șase la Lucerna, în timp ce arhivele inchizitoriale conțin unsprezece procese în plus pentru dioceza Lausanne, în actualele cantoane Vaud și Neuchâtel. Au existat mai multe procese pentru vrăjitorie înregistrate în cinci cantoane în acest deceniu decît în treizeci de ani anteriori, și mai multe decît vom găsi în următorii douăzeci de ani. În 1487, locuitorii din Zürich, conservatori ei înșiși, au judecat o femeie pentru vrăjitorie (inclusiv vindecări magice) cu ajutorul diavolului. Cu alte cuvinte, ediția acestui prim ghid foarte cunoscut despre vrăjitorie, care nu stăpînea încă bine detaliile sabatului vrăjitorilor, coincide exact cu primul val de procese pentru vrăjitorie în regiunile elvețiene, unde sabatul a fost descoperit (sau inventat) înainte de 1450. Iar *Malleus maleficarum*, dorind să-i vadă pe vrăjitori judecați fie de tribunalele laice, fie de curțile ecleziastice, se află într-un acord perfect cu situația din Elveția din epoca în care apare această lucrare.

Pe parcursul a două generații — incluzînd epoca în care Confederația elvețiană își face o scurtă apariție ca importantă putere militară europeană, anexînd numeroase teritorii francofone și italofone, epocă în care Erasmus la Bâle, Zwingli la Zürich, Calvin la Geneva ofereau Elveției și o importanță culturală neobișnuită în Europa — procesele de vrăjitorie persistă în regiunile centrale și de vest, acolo unde mai avuseseră loc între 1435 și 1485. Pe deasupra, execuțiile se răspîndiseră și în cîteva localități noi; Geneva și-a ars primii doi vrăjitori în 1495, Zürich a așteptat moartea lui Zwingli (1531); mai au loc cîteva procese și execuții între 1536 și 1555, în sudul Alpilor, la Mendrisio (Ticino). Se pot descoperi mici serii de procese de vrăjitorie, implicînd rar mai mult de trei acuzați în același timp, în mai multe puncte ale cantonului Vaud, la începutul secolului al XVI-lea, la Freiburg sau la Lucerna, dar nu avem nici o dovadă că totalul general elvețian, pentru orice deceniu anterior anilor 1560, ar fi mai important decît cel al anilor

1477–1486. Nu există deci nici un motiv să presupunem că tulburările care au însoțit reforma zwingliană ar fi întrerupt sau accelerat vînătoarea de vrăjitoare în Elveția.

Descoperim totuși o recrudescență a proceselor intentate „aducătorilor de ciumă", de-a lungul lacului Léman, în același loc în care Ginzburg îi descoperea în 1348. Geneva a fost în mod deosebit afectată: o conspirație din 1530 provoca moartea a șapte persoane; următoarea, în 1545, a iscat 43 de procese urmate de 29 de execuții; alte două episoade similare, între 1567 și 1571, au provocat 139 de procese și 49 de morți. Contrar a ceea ce ne putem aștepta de la ipoteza lui Ginzburg, n-a existat nici urmă de diabolism asociat acestor panici, și deci nici o legătură cu vrăjitoria obișnuită înainte de 1571. În 1615, un episod final în care „aducătorii de ciumă" erau acuzați că ar fi acționat la o instigație diabolică se încheie cu 20 de procese și 6 morți. Acești „îngrășători" foarte temuți erau o specie distinctă a „rasei de vrăjitori" cu privire la care Calvin, într-o intervenție celebră în fața magistraților din Geneva, în 1545, cerea să fie extirpată din numitul ținut Peney (o comună la 10 kilometri vest de Geneva). Dar, după cum remarca Christian Broye, tînăra republică Geneva s-a angajat în cea mai vastă vînătoare de vrăjitoare în anii în care a fost lovită de valurile de ciumă. Din fericire, conspirația „îngrășătorilor" nu a provocat vînători de vrăjitoare și în alte părți ale Elveției.

APOGEUL PRIGOANEI (1560–1670)

Confederația elvețiană, cu teritoriile aliate și supuse, a participat totuși din plin la apogeul general al vînătorii de vrăjitoare care afectase majoritatea creștinătății în epoca confesionalismului. O mare majoritate a proceselor de vrăjitorie înregistrate în Elveția actuală s-a desfășurat între 1560 și 1670, în fiecare din cele douăzeci și trei de cantoane. Cîteva ținuturi profund catolice, care păruseră să fi fost cruțate pînă atunci, au început să condamne numeroși vrăjitori, în epoca pe care istoricii Bisericii ar situa-o la începutul reformei catolice în Elveția. Cantonul Schwyz, de exemplu, membru fondator care dăduse numele Confederației originare din 1291, a înregistrat primul său proces adevărat în 1571; Obwalden, o altă parte a primei Confederații, nu va începe prigoana vrăjitorilor decît în 1572, dar va executa peste 130 din ei de-a lungul întregului secol care a urmat, îndeosebi după foametea din 1588–1589 și inundațiile devastatoare din 1629. Mai departe, spre vest, în ținuturile catolice aparținînd prințului episcop de Bâle care formează astăzi cel mai recent canton elvețian (Jura), documentele proceselor pentru vrăjitorie încep să apară abia în 1571, durînd exact un secol.

Se produce uneori cîte o revenire, după o pauză îndelungată: de exemplu, comitatul de Neuchâtel, înspăimîntător de protestant, teritoriu aliat în care Farel introdusese Reforma în jurul anului 1530, nu păstrează nici o urmă de proces de vrăjitorie în perioada cuprinsă între procesele conduse de inchizitori în 1481 și cele conduse de magistrații Reformei în anii 1568–1569, cu toate că mărturii de execuții există între 1491 și 1554. În partea muntoasă și izolată a Elveției de sud-est, cele trei confederații distinct cunoscute sub un singur nume, Grisons

— un ansamblu de parohii mixte protestante și catolice de munteni, vorbind germana, italiana și retoromana — nici un proces de vrăjitorie nu se înregistrează înainte de 1650. Dar, pretutindeni, în zonele cele mai înalte ale munților Alpi, în Elveția, procesele pentru vrăjitorie au început, au continuat ori s-au intensificat spre 1560.

Cu toate că în Confederație lipsea un sistem de curte de apel pentru restrîngerea exceselor și arbitrarului judecătorilor locali și cu toate că vînătoarea de vrăjitoare afectase fiecare ținut al Elveției, nu s-a produs aici acea mare panică asemănătoare cu cele din Germania de sud și de centru, în cursul cărora zeci și uneori sute de acuzați de vrăjitorie au pierit într-un singur an în același loc. „Judecătoria" din Chillon (Vaud), locul proceselor în care evrei și creștini sînt judecați pentru otrăvirea fîntînilor în 1348, condamnă la ardere pe rug douăzeci și șapte de vrăjitori numai în patru luni ale anului 1613; este totalul cel mai ridicat pe parcursul unui an și într-un district local din întreaga Elveție.

Ținutul în care se petrec aceste fapte, Vaud — scena primelor procese înregistrate relatînd sabaturi de vrăjitoare în Elveția —, reprezintă, de departe, totalurile cele mai ridicate din toate cantoanele elvețiene. Cu toate că nu cunoaștem numărul exact de vrăjitori executați în această regiune în perioada confesională, cercetările lui Peter Kamber ne permit să enumerăm o mie de condamnări la moarte pentru vrăjitorie în ținutul Vaud, între 1580 și 1620. În această regiune de minuscule jurisdicții supuse suveranității meticuloase, dar rutinate de la Berna (care trebuia să aprobe toate pedepsele capitale), această mie de execuții a fost împărțită aproape egal între tribunalele senioriale și cele judecătorești. Nici unul din acești patruzeci de ani nu a trecut fără cîteva execuții de vrăjitori, și fiecare din cele zece judecătorii din Vaud a fost afectată, chiar dacă nu toate în fiecare an. Una din cifrele cele mai interesante ale lui Kamber este aceea care arată că o treime din acești vrăjitori vaudezi executați erau bărbați; ținutul Vaud producea, de departe, cel mai mare număr de bărbați executați ca vrăjitori într-un ținut de asemenea dimensiuni, și procentajul cel mai ridicat. Explicația se află probabil în vechea și strînsa legătură între doctrina valdistă și vrăjitorie în dioceza Lausanne de dinainte de Reformă: între cei treizeci și șase de acuzați de vrăjitorie, ale căror procese inchizitoriale (1439–1528) se mai păstrează la Lausanne, douăzeci și nouă sînt bărbați. Asocierea automată a femeii cu vrăjitoria, atît de evidentă la autorii lucrării *Malleus maleficarum*, pur și simplu nu exista în Elveția romandă, locul de naștere al sabatului vrăjitorilor.

Nici un alt canton elvețian, nici măcar cel al diriguitorilor bernezi din ținutul Vaud, nu atinge, nici pe departe, intensitatea vînătorii de vrăjitori din acest din urmă ținut. Se pare că patru mii de vrăjitori cel puțin și-au găsit moartea între granițele actuale ale Confederației elvețiene, majoritatea între 1560 și 1675, iar din aceștia mai mult de o treime au murit în Vaud. În multe cantoane elvețiene, procesele de vrăjitorie erau endemice, dar fără torturi excesive. Nu erau deci neapărat fatale pentru acuzați. Interogatoriile vrăjitorilor păstrate în *Thurnrodellen*, arhivele criminale ale cantonului bilingv Freiburg, de exemplu, demonstrează că mai puțin de o treime din eșalonul de 162 de persoane acuzate de vrăjitorie și arestate între 1607 și 1683 și-au mărturisit în cele din urmă vina (ceea ce dovedește că femeile îndură tortura ceva mai bine decît bărbații).

Freiburg nu pare să facă excepție, după cum o arată exemplele următoare (extrase din Elveția franceză și alemană, unde au fost făcute cercetări locale minuțioase cu privire la acest subiect):

Canton	*(date extreme)*	*Procese*	*Execuții*	*(%)*
Lucerna	(1550–1675)	505	254	51%
Zürich	(1533–1714)	220	74	33%
Soleure	(1406–1714)	137	59	43%
Neuchâtel	(1568–1677)	360	243	68%
Grisons	(1650–1753)	545	246	43%
Geneva	(1527–1681)	337	68	21%
Jura	(1571–1670)	191	100	52%

În Elveția nu se găsesc corelații evidente între confesiune și severitatea vînătorii de vrăjitoare; procentajul cel mai ridicat, ca și cel mai scăzut, aparține districtelor protestante. Singura excepție importantă de la această situație generală este, o dată în plus, ținutul Vaud, unde exemplele luate la întîmplare sugerează că cel puțin 75% și poate chiar 90% dintre procesele pentru vrăjitorie, extrem de numeroase, se încheiau prin pedeapsa cu moartea.

Se pare că este vorba mai mult decît de o coincidență dacă singurul tratat despre vrăjitorie publicat de un nativ din Elveția vine de la un pastor calvinist și e dedicat diriguitorilor bernezi din Vaud-ul său natal. François Perreaud admite cu tristețe, în prefața lucrării sale *Démonologie ou traité des démons et sorciers* (Geneva, 1653), că i s-au făcut adesea reproșuri de către catolicii din Franța „invocînd numărul mare de vrăjitori despre care ei spun că ar fi fost arși pe pămînturile noastre, și mai ales în ținutul Vaud, socotind de aici că Religia noastră ar fi fost cauza". Data tratatului lui Perreaud nu este nici ea întîmplătoare, cum nu este nici dedicația, căci el explică în prefață că Berna emisese numeroase edicte privind procesele de vrăjitori, „afirmînd în mod esențial că intenția domniei voastre este ca în viitor să se procedeze cu mai multă moralitate și reținere... pentru că este vorba de viața unui om". Tratatul lui Perreaud apare într-un moment crucial al istoriei vrăjitoriei în Elveția romandă: el a fost scris cînd calvinista Genevă își executa ultima vrăjitoare și în timpul unei mari panici antivrăjitorești (1650–1655), izbucnită la vecinul catolic al Bernei, Freiburg.

Aceste reforme bernezе din 1652 la care face aluzie Perreaud au fost în principal consacrate eliminării diverselor abuzuri privind semnul diabolic, care trebuia verificat de trei ori, înainte și după mărturia acuzatului. Al patrulea capitol al cărții sale, relativ scurt, combate credința conform căreia vrăjitorii puteau aduce grindina. Aceste două subiecte — semnul diavolului ca probă principală de vrăjitorie și teama adînc înrădăcinată față de furtunile cu grindină — cel mai periculos „maleficium" provocat de vrăjitori după otrăvirea animalelor sau a oamenilor — ocupau un rol central în istoria elvețiană a vînătorii de vrăjitoare. În diferite feluri, ele slujeau ca punct de intersecție între credințele luminate și cele populare

despre vrăjitorie în perioada confesională; la un nivel mai scăzut, ele serveau la distingerea pozițiilor protestante și catolice față de vrăjitorie.

Furtunile cu grindină, evenimente bruște și capricioase care puteau devasta recoltele, erau cu multă ușurință legate de magia neagră. Ideea conform căreia vrăjitorii provocau furtuni de grindină se afla deja exprimată în fundamentele populare ale vrăjitoriei helvetice din jurul anului 1430. Nider îi consacra un capitol din *Formicarius*; primele mărturisiri smulse de Torrenté la Vaud o subliniază invariabil; ea apare în cea mai veche confesiune păstrată la Freiburg (1457). Acești vrăjitori folosesc mereu aceeași metodă pentru a aduce grindina, lovind apa curgătoare cu o baghetă specială, rostind o incantație simplă; adesea se aruncau pumni de apă în aer pentru a declanșa procesul. În alte locuri din Elveția romandă, unde documentele proceselor de vrăjitorie s-au păstrat începînd cu anii 1570, aceeași formulă de declanșare a grindinii se repetă pînă la identitate în cele dintîi mărturisiri, atît în cantonul protestant Neuchâtel cît și în cantonul catolic Jura. A provoca grindina a fost mereu socotit un „maleficium" important, în toate mărturisirile judiciare din secolul al XVI-lea păstrate la Freiburg, inclusiv cele ale unui vrăjitor care încercase de trei ori să provoace grindina și nu reușise pentru că Dumnezeu nu îngăduise. Descoperim un grup de patru vrăjitori condamnați la Geneva, trei ani după moartea lui Calvin, acuzați *inter alia* de a fi provocat furtunile de grindină. Totuși, mult înainte ca Perreaud să fi publicat lucrarea sa *Démonologie*, vrăjitorii din regiunile protestante ale Elveției romande încetaseră să mai provoace grindina. Chiar în ținutul Vaud nu se mai găsesc decît două exemple de această natură printre șaizeci și cinci de mărturisiri făcute după 1600; în alte părți, acestea dispăruseră înainte de 1575. Diferența față de vecinii lor catolici este frapantă: mai întîlnim vrăjitori aducători de grindină la Freiburg și în cantonul Jura, în epoca apariției tratatului lui Perreaud. Un contrast similar, cu toate că mai puțin dramatic, există în Elveția alemană: Zürich nu ne furnizează decît șapte acuzații de provocare a grindinii între cele nouăzeci de procese de vrăjitorie instruite în cursul secolului al XVII-lea, pe cînd catolica Lucernă a pedepsit frecvent pe vrăjitorii provocatori de grindină, chiar mult după 1650. Elveția pare să reflecte, în acest caz, situația, descrisă de Erik Midelfort, din Germania de sud-est, unde teologii protestanți scoteau întotdeauna în evidență o interpretare providențialistă a dezastrelor naturale și în special a furtunilor de grindină, diminuînd rolul diavolilor și al vrăjitorilor.

Dacă demonologia protestantă scotea furtunile de grindină de pe lista „maleficiilor" vrăjitorilor, ea insista, în schimb, mult asupra importanței semnului diavolului. Acest concept născut din pactul vrăjitorilor cu diavolul este absent din vrăjitoria elvețiană primitivă: nici Nider, nici Torrenté nu auziseră niciodată vorbindu-se despre el. Totuși, importanța mereu crescîndă a diabolismului și necesitatea practică de a verifica realitatea pactului, lucru care ar ajuta la determinarea vinovăției sau a nevinovăției unui aspect de vrăjitorie, făceau din semn un concept util și aproape indispensabil pentru vînătorii de vrăjitori din secolul al XVI-lea. Descoperim un inchizitor căutîndu-l la Geneva, în 1534, și judecători civili imitîndu-l, cîțiva ani mai tîrziu; din 1548, căutarea unor asemenea semne la suspecți devine o practică aproape curentă. În ținutul Vaud această preocupare

apare în 1548 și devine curentă în mai puțin de doisprezece ani. În alte locuri, ea s-a manifestat mult mai tîrziu (la Neuchâtel — nu înainte de 1600), în timp ce regiunile catolice ale Elveției îi acordau relativ puțină importanță. O pretinsă vrăjitoare din Freiburg care avea două semne pe „părțile rușinoase", a făcut observația că dacă „acesta era semn de vrăjitorie, atunci multe femei puteau fi socotite vrăjitoare"; pe de altă parte, una din cele cîteva suspecte din Freiburg se rugase „să fie cercetată", iar o alta ceruse chiar să fie „complet despuiată" pentru a i se căuta semnele.

Nimeni nu se îndoia că vrăjitoarele erau însemnate de diavol în perioada inițierii lor (Perreaud apără în mod deosebit această idee), dar este foarte important să aflăm modalitatea de examinare și cît de important era un semn o dată descoperit. Se pot distinge trei modele. La Geneva, medicii cercetau marca diavolului cu cea mai mare prudență, ca urmare a unui caz neobișnuit de dificil; prin urmare, într-un singur caz din douăsprezece ei au descoperit semne de „o natură neobișnuită", grăbindu-se să adauge că „pomenitele semne nu îndeplineau în mod absolut toate condițiile descrise de cei care le-au stabilit ca fiind caracteristice vrăjitoarelor". După ce medicii din Vaud au verificat semnele, suspecta a fost singura persoană executată pentru vrăjitorie la Geneva după 1626.

În acest timp, pretinșii vrăjitori din Vaud erau examinați cu dezinvoltură pentru a li se descoperi sinistrul semn, în ciuda reformelor berneze din 1652. Vreo douăsprezece din cele treizeci de semne descrise în procesele de vrăjitorie ale tribunalelor civile din Moudun, între 1647 și 1670, nu au fost niciodată verificate. Suspectul trebuia uneori să-și scoată el însuși acul*; uneori semnul dispărea pînă la verificarea următoare. La Freiburg, ținut catolic, cercetarea semnelor era mai puțin meticuloasă decît la Geneva, dar mult mai meticuloasă decît în Vaud; acestea au fost depistate cam la jumătate dintre suspecții examinați între 1644 și 1683, dar ele nu erau nici necesare, nici suficiente pentru a confirma o bănuială. Cum faptul aparținea mai mult demonologiei decît folclorului, semnul diavolului a evoluat în sens contrar învinuirii de provocare a grindinei și a rămas important pînă la sfîrșitul anilor 1600.

CÎTEVA PROCESE TÎRZII

În principalele orașe ale Elveției, și chiar în Vaud, după anul 1680, vrăjitorii au fost din ce în ce mai rar judecați. Dar vînătoarea de vrăjitoare a persistat în mai multe regiuni ale Confederației pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea. În cîteva locuri (de exemplu, în cantoanele Soleure și Zürich sau în districtele protestante ale vechiului episcopat de Bâle, care a refuzat în zilele noastre să se unească cu noul canton Jura) ultimele procese de vrăjitorie se vor desfășura la sfîrșitul domniei lui Ludovic al XIV-lea. În Elveția romandă, ultima execuție pentru vrăjitorie a fost pusă la cale de patriciatul din Freiburg, în 1731. Execuțiile și procesele au persistat și în districtele elvețiene din Alpii de sud: două vrăjitoare

* Vezi mai jos, capitolul V, p. 149.

au murit la Valais în 1730 (altele au fost judecate mai tîrziu), în timp ce în Grisons ultimul proces de vrăjitorie a avut loc la Poschiavo, în 1753.

În cantoanele forestiere catolice ale Elveției centrale, la Zug, în 1737, s-a declanșat o panică provocată de mărturisirile spontane ale unei tinere de șaptesprezece ani care provocase grindină, se transformase în felurite animale, zburase goală spre sabatul vrăjitoarelor și pusese la cale „maleficii". Declarațiile ei au provocat șase arestări și cinci execuții (supraviețuitorul fusese torturat de douăsprezece ori). Arestările au contaminat și ținutul vecin Obwalden. În Schwyz, doi pretinși vrăjitori au murit în timpul interogatoriului, în 1753, și au fost îngropați în pămînt nesfințit.

Ultima execuție a unei vrăjitoare elvețiene a avut loc în districtul protestant al unui canton mixt din punct de vedere confesional, Glaris. Anna Göldi a fost acuzată de a o fi vrăjit pe fiica patronului ei, care manifesta simptomele tradiționale ale posesiunii diavolești: tușind, vărsa ace și cuie. Cum patronul lui Göldi era medic, acuzația a evitat să folosească cuvintele „vrăjitorie" și „magie" în timpul procesului, preferînd termeni ca „otrăvire" și dînd naștere astfel conceptului de *Kunstkraft*. Anna Göldi a fost decapitată pentru această ofensă în iunie 1782; logodnicul ei, arestat în același timp cu ea, s-a spînzurat în închisoare. Afacerea Göldi a adus numai necazuri patriciatului din Glaris, incapabil să împiedice săptămînalele satirice din Germania luminată să-l ironizeze pentru demodatele lui superstiții. Cînd i s-a ordonat unui „călău" din Glaris să ardă jurnalul de scandal, editorul a trimis o copie a propriei lui siluete, pentru a fi arsă și ea. Europa centrală trecuse de la *Malleus maleficarum* la Mozart, iar Glaris nu era în pas cu vremea.

CAPITOLUL III

Germania, „mama atîtor vrăjitoare" și centrul persecuțiilor

WOLFGANG BEHRINGER

Unul din cele mai importante congrese privind cercetarea vrăjitoriei s-a ținut la Stockholm, acum cîțiva ani, iar tema propusă a fost „Vrăjitoria europeană. Centre și periferii". Organizatorii, Bengt Ankarloo și Gustav Henningsen, doreau, dincolo de modelul intern centru-periferie, propus de Robert Muchembled, să reia o idee a Christinei Larner, pentru care centrul vînătorii de vrăjitoare era strîns legat de zona de propagare a demonologiei inchizitoriale, de dreptul roman, de procesul de formare a statului. Între altele, ei au propus un model mai extins care ar aplica noțiunea de centru-periferie, dezvoltată în științele politice, la istoria proceselor de vrăjitorie. Cu toate că modelul de dependență postulează precis o conexiune imposibil de demonstrat între centru și periferie, în calitate de părți ale unui sistem omogen, conferențiarii de la Stockholm (1984) s-au ocupat în mod esențial de „periferii", bine analizate în numeroase contribuții, dar nedefinite ca referințe ale elaborării unei teorii.

În 1976, cînd William Monter scria: „Ar trebui probabil să începem [...] să considerăm ca normă vrăjitoria centrului germanic al Sfîntului Imperiu Roman [...]: au existat, fără îndoială, mai multe vrăjitoare trimise la moarte între hotarele Germaniei actuale decît în tot restul Europei", el făcea deja implicit referire la un model centru-periferie. În 1981, în articolul său „Centrul vînătorii de vrăjitoare. Europa centrală și de nord", Erik Midelfort confirma în esență observația lui Monter: „Au fost mai multe vrăjitoare executate în teritoriile de limbă germană decît în oricare parte a Europei." Ținuturile germanofone au devenit „terenul clasic de vînătoare de vrăjitoare". Cu privire la această temă s-a dezvoltat aici, în cursul ultimilor zece ani, o cercetare intensivă și toate rezultatele arată că fenomenului vînătorii de vrăjitoare i se deschid noi perspective. Aceste rezultate au fost prezentate în 1988, în cadrul internațional al marii Conferințe de la Budapesta — „Credințele în vrăjitorie și vînătoarea de vrăjitoare în Europa centrală și orientală". Totuși, colocviul care s-a ținut în 1991 la Exeter pe tema „Contexte culturale ale vînătorii de vrăjitoare în Europa și Lumea Nouă" a demonstrat că aceste rezultate n-au fost întotdeauna acceptate. Iată de ce mi-ar plăcea să prezint lucrările cercetării germane referitoare la vrăjitorie și rezultatele lor, cu scopul de a le insera într-un studiu comparativ.

GERMANIA ȘI VRĂJITOARELE

Germania a jucat un rol deosebit în vînătoarea de vrăjitoare și lucrul acesta n-a constituit niciodată un secret, căci, din secolul al XVII-lea chiar, critica era suficient de răsunătoare pentru a fi auzită pretutindeni: „*Et ecce Germania tot Sagarum Mater*", proclama un citat acuzator al cărții *Cautio Criminalis* a iezuitului Friedrich Spee (1591–1635), tradusă în germană în secolul al XX-lea, prin formula: „Germania, mama atîtor vrăjitoare". În introducerea operei sale, Spee punea următoarea întrebare: „Există oare cu adevărat vrăjitoarele?" Dacă da, „*Pluresne Sagae seu malefici in Germania sint ac alibi?*" Spee era convins că Germania a cunoscut o dezvoltare deosebită a acestui fenomen și, plecînd de aici, a criticat asimetria acestei dezvoltări. În optica actuală, această interpelare suscită o altă întrebare: există o continuitate între vînătoarea de vrăjitoare și holocaust, așa cum a lăsat să se înțeleagă Norman Cohn? Erik Midelfort a folosit și el o sintagmă sugestivă: „holocaustul german al vrăjitoarelor". Gerhard Schormann a publicat în 1991 *Der Krieg gegen die Hexen* (Războiul împotriva vrăjitoarelor), o lucrare care face referință la cartea lui Lucy S. Davidovitz *Der Krieg gegen die Juden* (Războiul împotriva evreilor) și în care el încearcă să stabilească paralele între vînătoarea de vrăjitoare și vînătoarea de evrei. Studiul lui Schormann descrie vînătoarea de vrăjitoare condusă de episcopul Ferdinand de Köln, în jurul anilor 1630, care a fost probabil cea mai importantă mișcare de persecuție din istoria europeană. Autorul se străduiește să demonstreze că această mișcare era dirijată de puterea centrală și punea în aplicare un program de exterminare prestabilit.

În planul evenimentului chiar, acest punct de vedere este contestabil, așa cum vom vedea mai departe. Mai întîi, ar fi interesant de știut ce reprezintă „Germania" în epoca apariției tratatului *Malleus maleficarum* sau în deceniile din jurul anului 1600. Se definea prin limbă, cultură, economie, religie? Nu știm exact dacă locuitorii din sud, vorbind propriul lor dialect, erau capabili să-i înțeleagă pe cei din nord. După cum se știe, nașterea națiunii germane a fost un proces lent, care i-a pus pe istoricii prea puțin familiarizați cu istoria Germaniei într-o asemenea încurcătură, încît și-au concentrat studiul pe istoria Prusiei, chiar dacă, la începutul epocii moderne, Prusia nu aparținea Imperiului. Acesta din urmă era foarte departe de concepția modernă de stat și nu se considera neapărat fundamental german. Demnitatea imperială și Imperiul aveau în tradiția Evului Mediu creștin un caracter universal sau supranațional. În timpul marilor vînători de vrăjitoare, împăratul casei de Austria (Habsburg) se afla la Praga, capitala Boemiei. Regele Boemiei era unul din cei șapte prinți electori care-l desemnau pe împărat. În afara Boemiei, Imperiul cuprindea Slovenia, Milano, Genova, republicile Sienna și Florența, ducatul de Savoia, Confederația elvețiană, Franche-Comté, Lorena, Luxemburg, Țările de Jos din nord și sud, precum Holstein, ducatul danez. Chiar contemporanii, cum a fost cosmograful Sebastian Münster, puteau cu greu defini ținutul german, căci noțiunea lingvistică nu avea și o organizare politică, ea întinzîndu-se dincolo de frontierele Imperiului, pînă în țările baltice și Transilvania.

Sub Imperiu, suveranitatea judiciară aparținea statelor care, în timpul proceselor de vrăjitorie, formau un conglomerat de mai multe sute de teritorii ecleziastice și laice având între ele raporturi de proprietate și de drept particular foarte complicate. Fiecare teritoriu, electorat, principat, episcopie, comitat, domeniu cavaleresc, oraș liber sau abație a Imperiului își exercita propria suveranitate judiciară asupra tuturor chestiunilor de drept și justiție. Preambulul Constituției Imperiului, *Constitutio Criminalis Carolina*, promulgată în 1532, sub Carol Quintul, și aplicată pînă în 1806, stipula clar că această reglementare abolea toate drepturile și obiceiurile tradiționale acordate prinților și statelor. În 1667, cînd tratatele Westfaliei (1648) definesc mai clar termenii Constituției și cînd Țările de Jos, Elveția, Milano etc. se retrăseseră din Imperiu, Samuel Puffendorf îl caracteriza pe acesta din urmă ca pe un *monstro simile*, greu de clasificat în sensul teoriei politice.

Cîteva teritorii ale acestui imperiu au organizat, după cum vom vedea, importante vînători de vrăjitoare. Nimeni nu era obligat să le urmeze exemplul, dar nimeni n-a încercat să le împiedice. Numeroși contemporani refuzau să accepte aceste vînători de vrăjitoare. Îl considerau pe inchizitorul papei, Henry Institoris (Krämer), complet nebun. Criticile de principiu împotriva proceselor de vrăjitorie au avut un caracter de permanență. Cînd persecuțiile s-au reluat la începutul anilor 1560, Jean Wier (1515–1588), medicul personal al ducilor de Juliers și Clèves, a sistematizat această critică vorbind deschis despre „baia de sînge a unor nevinovați". Lucrarea sa *De praestigiis daemonium* a contribuit din plin la lupta împotriva proceselor de vrăjitorie, nu numai în întreaga Europă, unde s-a izbit de replicile lui Jean Bodin sau Lambert Daneau, ci și în Germania și în Țările de Jos, unde s-a bucurat de asemenea de un mare succes. Reacțiile contemporanilor au lăsat impresia unei mari ușurări după apariția acestei curajoase cărți; a fost editată de șapte ori în latină, în timpul vieții autorului, tradusă în germană chiar de autor, la aceasta adăugîndu-se alte trei traduceri în germană și două în franceză; Wier a fost urmat de numeroși autori pe care nu-i putem evoca în acest studiu (Johann Ewich, Augustin Lercheimer, alias Herman Witekind, Cornelius Loos, Anton Prätorius dar și Reginald Scot), influențînd direct pe cîțiva prinți ai Imperiului, printre care și ducii de Juliers-Clèves, prințul elector al palatinatului etc. Pe urmele lui Wier s-a dezvoltat în Germania o tradiție pe care o cunoaștem din ce în ce mai bine, foarte eficace, apărată de o linie de autori ai lucrărilor *Tribunal reformatum*, *Malleus Judicum*, precum și de *Cautio Criminalis* a lui Friedrich Spee (1591–1623) — pledînd toți, în anii 1620, pentru abolirea torturilor; tradiția a fost continuată de Christian Thomasius (1655–1728) care, în calitatea sa de jurist, a obținut, la începutul secolului al XVIII-lea, suspendarea proceselor de vrăjitorie în Prusia, iar în calitate de istoric a redactat un studiu aprofundat despre apariția lor, studiu care a permis multor istorici să nu se angajeze pe o pistă falsă.

De la Christian Thomasius pînă la Sigismund Riezler (1843–1927), șapte generații de istorici au fost convinși că un fenomen identic proceselor de vrăjitorie nu va mai apărea niciodată în istoria umanității: „O lume pare acum că ne desparte de aceste atrocități", scria Riezler, liberal bavarez și coeditor la *Historischen Zeitschrift*, care considera vînătoarea de vrăjitoare o paradigmă a tuturor formelor

de prigoană. După cum știm, Riezler s-a înșelat amarnic, mai cu seamă pentru istoria Germaniei. Ororile secolului al XX-lea nu numai că depășesc din plin pe cele ale proceselor de vrăjitorie, dar ele au întrecut chiar imaginația tuturor istoricilor din epoca Luminilor. Dar asta este deja o altă istorie.

PROGRESELE CERCETĂRII

Considerîndu-i pe Thomasius și Riezler autori de referință pentru cercetările cu privire la vrăjitorie în Germania, se vădește că nu este vorba despre un eveniment foarte recent care s-ar fi dezvoltat la începutul anilor 1970 — plecînd de la opera lui Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, de exemplu. Distincția conceptuală între „vrăjitorie" și „magie", pe care Robin Briggs o atribuie lui Evans-Pritchard, era recunoscută în limba germană din secolul al XV-lea: s-a admis dintotdeauna istoricitatea pretinsului delict de vrăjitorie și dintotdeauna s-a reflectat în acest sens asupra temei în chestiune. Jacques Springer, în „Apologia" la *Malleus maleficarum*, a fost constrîns să răspundă reproșului celor care susțineau că vrăjitoria ar fi un delict recent. Această polemică a durat în mod implicit pînă la începutul epocii moderne. Protestanții ar putea cu ușurință să demonstreze, după principiile lui Martin Luther (*sola scriptura*), că Biblia, asemenea lui *Codex Justinianus*, vorbea de magie și nu de vrăjitorie. Și studiul istoric al lui Christian Thomasius este caracteristic în privința acestui punct: el observă că, în realitate, infracțiunea de vrăjitorie n-a existat niciodată și că ea a fost inventată de inchizitori.

Totuși, rădăcinile disputelor istorice care s-au dezvoltat încă din timpul vînătorilor de vrăjitoare n-au fost decît abordate, nu și dezbătute. Nu vom analiza cercetările mai vechi privind vrăjitoria care, după William Monter, ar fi foarte exact caracterizate prin paradigma rațională a lui George Wilhelm Soldan, opusă abordării romantice a lui Jules Michelet, cu toate că aceste cercetări stau la originea numeroaselor studii și că ele ar merita, chiar în plan epistemologic, o analiză mai aprofundată, constituind baza cercetării internaționale actuale asupra vrăjitoriei — de exemplu, analizele lui Joseph Hansen. Ne vom mulțumi să remarcăm aici că această paradigmă a cercetării privind vrăjitoria era atît de intensă că, în 1890, în cursul conferinței germano-scandinave de la Schleswig, participanții germani au rămas perplecși în fața explicațiilor confraților scandinavi, bazate pe antropologia socială, cu toate că cercetătorii Europei Occidentale și anglo-americanii începuseră deja să se inspire din istoria etnologică și socială.

Cercetarea privind vrăjitoria, bazată pe un concept mai recent, antrenînd mutația paradigmei, a fost introdusă în cursul ultimilor ani în numeroase universități germane, unde s-a ivit spontan o vastă mișcare de studii. Numărul publicațiilor sporește progresiv, atingînd apogeul în 1987, anul comemorativ al lucrării *Marteau des sorcières*. Se organizează două mari expoziții, una în Germania (la Sarrbruck, în Sarra) și cealaltă în Austria (la Riegersburg, în apropiere de Graz, în Stiria), precum și cîteva colocvii în care se dezbat teme privind vrăjitoarele și procesele de vrăjitorie. Cele mai importante au fost poate dezbaterile referitoare

la rolul magiei (Viena, 1986), la *Malleus maleficarum* (Bayreuth, 1987) și la adversarii vînătorii de vrăjitoare (Wolfenbüttel, 1987). Începînd de acum, publicațiile vor continua să se înmulțească, printre ele figurînd teze de doctorat și agregare. Începînd din 1985, există o organizație informală privind acest sector de cercetare, *Arbeitskreis Interdisziplinäre Hexenforschung* (AKIH) (Cercul de studiu privind cercetarea interdisciplinară privitoare la vrăjitorie). În cursul întîlnirilor anuale organizate la Stuttgart-Hohenheim, cercetătorii își expun ideile, iar cei mai tineri cercetători au, de asemenea, posibilitatea de a-și prezenta rezultatele investigațiilor. Pe deasupra, trei congrese internaționale mai importante, organizate de Academia din Stuttgart, s-au ținut în ultimii ani la palatul Congreselor din Weingarten: în 1986 — „Vînătoarea de vrăjitoare. Cercetările cele mai recente privind procesele de vrăjitorie în Germania de sud-vest"; în 1989 — „Sfîrșitul vînătorii de vrăjitoare"; în 1992 — „Marea vînătoare de vrăjitoare occidentală: Centre și forțe motrice".

Cum țările germanofone și numeroase alte teritorii independente erau foarte diferite în plan politic, a fost mai întîi necesar, prin intermediul studiilor regionale comparative, să se alcătuiască o vedere de ansamblu a surselor existente și a desfășurării evenimentelor pentru a se stabili cronologia proceselor de vrăjitorie, repartizarea lor în spațiu și relațiile lor cu teoriile existente. Cîteva studii regionale născute din cercetări mai vechi privind vrăjitoria, precum și studiul inițial al lui Erik Midelfort referitor la Germania de sud-vest (Baden-Württenberg) au fost punctele de plecare concrete ale acestor reflecții. Se pot adăuga, pentru nordul Germaniei, studiul lui Gerhard Schormann privind fărîmițarea teritorială a „Germaniei de nord-vest", precum și cel al lui Dagmar Unverhau referitor la Schleswig-Holstein. În lucrarea sa referitoare la ducatul de Westfalia, Reiner Decker a fost primul care a examinat unul din ținuturile cele mai importante ale vînătorii de vrăjitoare din Germania — și, de aici, ale Europei. Eu însumi am prezentat un studiu regional comparativ privind Sudul, adică ducatul de Bavaria și teritoriile limitrofe. El trebuia să fie, pe de o parte, un studiu complementar al celui aparținînd lui Erik Midelfort, iar pe de altă parte să stabilească anumite comparații cu Scoția, analizată de Christina Larner, cu care existau atîtea asemănări.

În paralel cu aceste vaste studii regionale, s-au dezvoltat studii exemplare privind teritoriile laice și ecleziastice particulare, printre care pot fi citate electoratele de Mainz și Köln, unde vînătoarea de vrăjitoare a fost deosebit de intensă, sau marile orașe libere ca Frankfurt-pe-Main, Köln, Bremen, Nürnberg sau Augsburg. În sfîrșit, cîțiva cercetători au întreprins recent o operație laborioasă de circumscriere a evenimentelor în micile teritorii politice fărîmițate. Cercetarea privind vrăjitoria a făcut mari progrese în Austria, unde Manfred Tschaikner a publicat de curînd un studiu regional comparativ despre senioriile din „fața Arlbergului" (Statul federal Vorarlberg).

Este vorba mai întîi de a aborda, prin analize speciale, sursele privind teritoriile determinate și elaborarea unor mici studii despre nașterea și răspîndirea conceptului de vrăjitorie din secolul al XV-lea; cum făcuse Andreas Blauert pentru Elveția. Pentru a explica locul pe care trebuie să-l acordăm sociologiei și istoriei

sociale în marile vînători de vrăjitoare și interacțiunile complexe ale diferitelor grupe sociale în interiorul și în exteriorul satului, Walter Rummel a prezentat un studiu exemplar bazat pe electoratul de Trier și teritoriile limitrofe; pentru a demonstra dinamica proprie conceptelor populare în raporturile lor cu procesele de vrăjitorie, Eva Labouvie s-a bazat pe exemplul Sarrei. Cum *Constitutio Criminalis Carolina* impusese crearea unei instituții de publicare a actelor, este și astăzi la fel de interesant să examinăm lucrările experților timpului, afiliați facultăților de drept și jurisdicție superioare teritoriale. Și nu este lipsit de importanță să luăm în considerație și condițiile, ca și consecințele intelectuale și politice ale unei legislații (electoratul de Bavaria). Este regretabil că studiile despre marile vînători de vrăjitoare în Franconia n-au cuprins pînă în prezent decît aspecte particulare.

Scene de vrăjitorie în principatul Juliers
Bayerisches National Museum, München

Ținînd cont de orientarea interdisciplinară a acestui sector de cercetare, a fost necesar să integrăm în aceste studii un anumit număr de cercetări ale științelor anexe ale istoriografiei, precum folclorul, psihologia, istoria medicinei, istoria mentalităților și filologia. S-a dovedit util să regrupăm în culegeri studii referitoare la teme precise ca, de exemplu, vînătoarea de vrăjitoare în raport cu societățile sătești sau mediul social în care a apărut *Malleus maleficarum*, editat pentru prima oară la Strasbourg, în 1487, și în întregime redactat de dominicanul alsacian Henry Institoris (Krämer). Se vor publica în permanență culegeri, regrupînd lucrările numeroaselor congrese, mai ales pe acelea ale colocviilor *Arbeitskreis für inter-*

disziplinäre Hexenforschung, create în 1985. Datorită acestor lucrări și altor numeroase studii specializate, avem astăzi posibilitatea să reproducem cu mult mai multă precizie desfășurarea evenimentelor din Germania și să reluăm discuțiile privitoare la cîteva ansambluri de teme și teze.

CREDINȚELE POPULARE PRIVIND VRĂJITORIA DIABOLICĂ

Luînd în considerație în primul rînd credințele populare și, în mod deosebit, imaginația în cultura populară, este posibil să descoperim întrucîtva „structurile de lungă durată". Este vorba despre ansamblul conceptelor și practicilor magice prezente în spațiul germanofon, precum și în alte regiuni ale Europei. Robert Muchembled a alcătuit un repertoriu al culturii populare în Franța, dar există un repertoriu asemănător și pentru Germania. În cultura populară magică, scrisul constituia un element structural important, totuși analfabeții dădeau dovadă de o capacitate de memorizare excepțională în acest domeniu vital care era magia populară, dezvoltînd mari performanțe care le permiteau să restituie formule magice impregnate adesea de o mare intensitate poetică. Protocoalele interogatoriilor conțin adesea inventare de ustensile suspecte, demonstrînd că anumite vetre și mai ales specialiștii dețineau un bogat sortiment de instrumente de magie albă și magie neagră. Mimica și gestica, aspectul și comportamentul, toate la un loc, ocupau un loc important în executarea practicilor magice (și în recunoașterea vrăjitoarelor). Este folositor să știm că în cultura populară a Europei centrale, încă din secolul al XVI-lea, „experții" își arborau cu mîndrie puterile și capacitățile magice. Firește, cel mai adesea, magicienii populari nu ocupau o poziție înaltă în ierarhia socială, dar ei dețineau în cultura populară un loc de prim ordin, erau respectați și temuți,

Independent de modelul demonologic creștin și contestîndu-l vehement, o mare parte a populației credea că magia era o posibilitate materială. În timp ce teologia Bisericii creștine declara că efectele „supranaturale" nu erau produse de către un magician, ci de un diavol (și numai cu autorizația lui Dumnezeu), populația credea în acțiunea directă a practicilor magice care, în principiu, nu erau condamnabile. În acest sens, magia nu era un delict, ci un instrument: în depozițiile lor, oamenii din popor desemnau magia printr-un cuvînt neutru „meșteșug". Acest meșteșug nu era denunțat autorităților, cultura populară magică fiind, în general, puțin atinsă atît de inchizitori cît și de vînătoarea de vrăjitoare. Este de înțeles ca un concept de teamă să înglobeze conceptul de vătămare, de „maleficium", în care farmecele destinate să distrugă recoltele, mai ales roadele pămîntului, cerealele și vinul, jucau un rol predominant. Veneau apoi farmecele care atacau sănătatea oamenilor și a animalelor, secau laptele vacilor etc. Legarea prin farmece și dezlegarea erau în Europa centrală practici cotidiene care, asemenea altor fenomene supranaturale — miracolele —, deveniseră o componentă permanentă a vieții cotidiene. Pentru a combate „farmecele", cultura populară magică recurgea la ghicitori și la alți specialiști ai contra-magiei. Aceștia executau ritualuri

precise, al căror rol era să-l constrîngă pe magician să dezlege de farmece. În cursul secolului al XVI-lea, chiar tribunalele superioare recurgeau la ghicitori pentru a-i repera pe vrăjitori. Acești ghicitori, ei înșiși figuri centrale ale culturii populare magice, declanșau uneori prin acuzațiile lor de vrăjitorie — cel mai adesea involuntare — importante vînători de vrăjitoare cărora, de cele mai multe ori, le cădeau ei cei dintîi victime.

Evident, Keith Thomas ar fi putut să se inspire din faptele germane pentru a-și elabora concluziile. În întreaga Europă, a crede în magie semnifica „o componentă normală a vieții sătești, răspîndită și obișnuită". Este mult mai greu să descoperim în Germania începuturilor moderne un concept extravagant al credințelor populare cum este acela de *Krsniki* în Slovenia sau *Benandanti* în Friuli, studiate de Ginzburg. Acest lucru nu este posibil decît în mod excepțional, în cazul „adunărilor nocturne", de exemplu. Adevărul e că există totuși cîteva variante locale ale credințelor în zîne atît de răspîndite în Europa și, dincolo de suprastructurile modelului demonologic creștin, descoperim concepte mai vechi despre elfi și strigoi, despre *Truden*, fauni și spiriduși, și despre alte făpturi supranaturale care, ocazional, mai sînt evocate în legendele începuturilor epocii moderne. Mobilurile arhaice sînt vizibile în credințele privind virtuțile magice ereditare, în sincopele datorate transporturilor extatice și în conceptul învecinat al practicilor șamanice, cum ar fi „zborul magic", fără să uităm noțiunea de metamorfoză în animale, pisici, iepuri, vulpi, cîini, corbi, fluturi, căreia i se adaugă și conceptul lupului-vîrcolac, dezvoltat de Ginzburg, precum și motivul eurasian al metamorfozei, cum ar fi miracolul oaselor, prin care un animal care a fost mîncat poate fi rechemat la viață dacă i se conservă oasele și pielea.

Studiile regionale și locale reprezintă avantajul de a pune mai bine în evidență caracteristicile generale și evoluțiile particulare. Nu trebuie deci să ne surprindă faptul că vrăjitorii de pe coastele Mării Nordului provoacă furtuni, iar cei de pe înălțimile munților produc rostogoliri de stînci sau avalanșe. Alte particularități regionale sînt, dimpotrivă, greu de explicat, cum ar fi difuziunea foarte disparată a conceptului de vîrcolac etc. Este interesant de notat că nu există decît două ținuturi în Germania, caracterizate prin prezența unor mari situri supraregionale, unde sînt atestate dansurile vrăjitoarelor: situl cel mai vechi este „Heuberg", munte în Germania de sud-vest, citat deja în secolul al XV-lea, și un sit mai recent este „Blocksberg", în Saxa, cunoscut prin literatura secolului al XVII-lea și prin *Faust*-ul lui Goethe, bucurîndu-se și astăzi de o oarecare notorietate.

Afinitatea femeilor pentru magie era citată în *Germania* lui Tacitus, maleficiile sînt pomenite în izvoarele Evului Mediu timpuriu, mai ales în biografiile sfinților, cum ar fi *Vita corbianini*, în dreptul popoarelor, cum ar fi *Pactus Alamannorum*, sau în zborurile nocturne din cărțile de penitență, precum foarte influenta *Corrector* aparținînd lui Burchard de Worms. Germanii erau, desigur, la fel de puțin „nemți" pe cît erau galii de francezi, dar rămîne oricum interesant de văzut cum într-un teritoriu dat anumite tradiții se continuă pe mari perioade de timp. Filologii au demonstrat pe larg că modelul demonologic creștin sau *Le marteau des sorcières* a abătut asupra femeilor delictul de vrăjitorie. Totuși, după anumite informații, execuțiile magicienelor acoperă întregul Ev Mediu: documente din secolul

al XI-lea și al XIII-lea arată că femeile sînt, la nevoie, învinuite la modul colectiv pentru condițiile climatice; altele că s-a reluat fără ezitare termenul de *striga*, utilizat în Antichitate, așa cum precizează Claude Lecouteux. El asociază termenul „spiriduș" cu *striga holda* din lucrarea *Correctur* a lui Burchard, calificativul de rău arătînd, printre altele, că el corespunde demonizării conceptului descoperit de misionarii creștini. După observațiile lui C. Lecouteux, regruparea cîmpurilor semantice, inclusiv conceptul de pact, fusese realizată în secolul al XIII-lea. Inchizitorii au atribuit termenului de vrăjitorie trei aspecte noi: ideea unei necesare conexiuni a tuturor acestor componente și a uniformizării conceptului de credință, în toate regiunile Europei; ideea unei vaste conjurații diabolice; în sfîrșit, ideea unei persecuții sistematice, radicale. În plan lingvistic — în limba germană — cuvîntul „vrăjitorie", *Hexerei*, era nou; în vocabularul unei provincii elvețiene această expresie desemna magia. Ea a fost întrebuințată pentru prima oară la Lucerna, în 1419, în cursul unui proces de magie cu vechea semnificație și nefiind identificată decît puțin cîte puțin cu noul delict, inventat de inchizitori. Luată în acest sens, expresia s-a răspîndit apoi în celelalte ținuturi germanofone.

PRIMELE PROCESE ALE SECOLULUI AL XV-LEA

Totuși, în secolul al XV-lea, era încă greu de bănuit că Germania avea să devină centrul vînătorii de vrăjitoare din Europa. Italia, Franța sau Spania păreau mai predispuse la aceste acte. Într-un studiu recent, Andreas Blauert a demonstrat că originea conceptului de vrăjitorie putea fi localizată în timp și spațiu, adică în jurul anului 1435, într-o regiune cu limite precise, situată la sud de lacul Léman. Johann Nider n-a citat, de altfel, nici un singur exemplu de vrăjitorie în Germania în *Formicarius*, scris în epoca acelui faimos conciliu de la Bâle. Este relativ ușor să demonstrăm cum noul concept de vrăjitorie s-a răspîndit încetul cu încetul în Elveția alemană și cum a ajuns în fața tribunalelor civile cu ocazia unor procese izolate. Blauert considera că vechile persecuții valdeze și procesele vizînd magia, cum sînt cele prezentate în celebra cronică lucerneză de Hans Fründ, au fost mai apoi interpretate ca procese de vrăjitorie. Încă din vremea apariției lucrării *Malleus maleficarum*, conceptul de vrăjitorie, așa cum fusese definit de inchizitori, era acceptat de Germania fără prea mare entuziasm. Acesta este motivul pentru care inchizitorii au crezut că era necesară bula papală *Summis desiderantes affectibus*, din 1484. Fapt este că propaganda predicatorilor din anii 1480 a avut cîteva ecouri, mai ales de-a lungul căii comerciale centrale a Rinului, așa cum au arătat Walter Rummel, Willem de Blécourt și Hans de Waardt. Unul din cele mai mari valuri de procese de vrăjitorie din Elveția, cel din anii 1477–1486, va fi legat, după opinia lui Blauert, de o criză agricolă din acea perioadă, acuzația de vrăjitorie înlocuind-o pe cea mai veche de magie pentru a se putea stăpîni situațiile de criză socială concrete.

Primul mare val de persecuții studiat pe actualul pămînt german permite reprezentarea concretă a ansamblului de teme care vor reveni periodic. Este vorba

despre vînătoarea de vrăjitoare de la Ravensburg din 1484, pe care inchizitorul Henry Institoris, care-și semna toată corespondența în limba germană cu numele de Krämer sau Kremer, a relatat-o în opera sa *Malleus maleficarum*, în 1486. Singurele elemente de care dispunem privind acest val de persecuții care a făcut patruzeci și opt de victime sînt cele consemnate în *Marteau des sorcières*. S-ar părea că abația de Weingarten, mormîntul dinastiei Welfs (Guelfes), a participat din plin la această mișcare: pe 18 iunie 1485, papa Inocențiu al VIII-lea a făcut elogiul abației în două scrisori adresate arhiducelui Sigismund de Austria și contelui de Tirol, în care li se recomanda acestora „apărarea extrem de riguroasă a credinței și protecția inchizitorilor". Abatele de Weingarten și-a atras cu siguranță dușmani cauționînd vînătoarea de vrăjitoare în Ravensburg. Arhiducele Sigismund, care domnea peste Suabia, teritoriul limitrof al Austriei, era un vecin apropiat al abației imperiale. Atitudinea sa față de procesele de vrăjitorie era destul de confuză, totuși se știe că în clipa în care Henry Krämer a vrut să declanșeze o vînătoare de vrăjitoare la Innsbruck, în 1485, el s-a lovit de rezistența orașului, a autorităților teritoriului și a episcopului de Brixen. Asemenea predecesorului său, Nicola de Cues, episcopul Georg Golser a respins noul concept de credință în vrăjitorie, declarînd public că inchizitorul Henry Krämer era atins de senilitate („*propter senium ganz chindisch*"). Această interpretare poate fi, într-adevăr, interesantă dacă se compară, cum a făcut Heide Dienst, depozițiile femeilor din Innsbruck privind practicile lor magice cu interpretarea lui Krämer, inchizitorul papei, în *Malleus maleficarum*.

Inchizitorul a fost rugat să părăsească comitatul Tirol în toamna anului 1485, iar femeile pe care le arestase au fost eliberate. Acest eșec s-a aflat la originea redactării tratatului *Malleus maleficarum*, elaborat în anul următor, 1486, de Krämer și tipărit pentru prima dată la Strasbourg, în primăvara anului 1487. În schimb, prima refutație privind lucrarea *Marteau des sorcières*, tratatul *De lamiis et phitonicis mulieribus* a fost dedicată arhiducelui Sigismund. Autorul, Ulrich Molitor de Constance, care voia să intre în serviciul contelui de Tirol, a compus acest tratat practic ca pe o scrisoare de solicitare, descriindu-l pe arhiduce ca pe un personaj foarte sceptic în fața orbirii inchizitorilor. Molitor, un eminent jurist al Imperiului, a obținut succesul scontat prin tratatul său, intrînd la puțină vreme după aceea în serviciul arhiducelui și devenind chiar cancelarul Tirolului.

Aceste exemple ne demonstrează că inchizitorii papei erau considerați și tratați ca niște maniaci în țările germanofone, la sfîrșitul secolului al XV-lea. Și totuși, în cursul anilor 1490, Renania îndeosebi răspunde propagandei lor. Procesele de vrăjitorie au luat o asemenea amploare în deceniile tulburate care au precedat Reforma, încît pare absolut imperios să le studiem. Henry Krämer, într-o scrisoare pe care a adresat-o în 1491 Consiliului orașului Nürnberg, se lăuda cu acțiunile sale care i-ar fi permis executarea a mai mult de două sute de vrăjitoare. O sută de ani mai tîrziu, un jurist de la Ingolstadt presupunea că peste trei mii de vrăjitoare ar fi fost executate în această epocă în Germania de sus, și totuși numărul pare exagerat. Studii regionale dovedesc că amploarea mișcării nu era întru nimic comparabilă cu persecuțiile care se vor desfășura între 1580 și 1630, căci numeroase ținuturi germane nu erau încă atinse de procesele de vrăjitorie.

CRONOLOGIA PRIGOANELOR

În ceea ce privește cronologia, se pare că astăzi toată lumea e de acord că Reforma, destituind tribunalele Inchiziției, a paralizat mișcarea vînătorilor de vrăjitoare în numeroase regiuni din Germania, această mișcare neatingînd încă o mulțime de alte ținuturi. Aniii tulburi ai Reformei, Războiul Țărănesc, progresul fenomenului anabaptist au contribuit la frînarea propagării proceselor de vrăjitorie. Totuși, nu trebuie să ne imaginăm că tradiția proceselor de vrăjitorie a dispărut complet. În ținuturile de persecuție de la sfîrșitul secolului al XV-lea, Germania de sud-vest și Renania, se vor desfășura cîteva procese izolate, în timp ce în ținuturile dinastiei Welfs, de exemplu, nu s-au aflat pe rol decît procese tradiționale împotriva magiei. Noile religii au fost sensibilizate față de vrăjitorie la începutul anilor 1540, cînd, la Geneva cu Jean Calvin, și la Wittenberg cu Martin Luther, reformatorii au aprobat recurgerea la ruguri pentru vrăjitoare. Danemarca luterană a cunoscut în anii 1540 valuri de persecuție care au provocat peste cincizeci de victime. La fel s-a întîmplat și în catolicul Vorarlberg, unde persecuțiile erau legate de criza agricolă. Gisela Wilbertz a observat că sporirea numărului execuțiilor de *Toverschen* în Germania de nord-vest era legată de „vînătoarea de vrăjitoare națională" din Danemarca de la începutul anilor 1540. Firește, noul termen de „vrăjitoare" nu era folosit, dar arhiepiscopia din Osnabrück și împrejurimile acesteia au deschis calea spre o intensificare deosebită, după convertirea la luteranism.

Acest avînt neașteptat de „mici neliniști judiciare" să-l fi îndemnat pe Jean Wier să reacționeze prin lucrarea sa *De praestigiis daemonum*? Chiar dacă în prefață el pomenește despre o relansare a proceselor de vrăjitorie, pare imposibil ca această lucrare să fi fost considerată o reacție la acest avînt care începea să atingă și Germania de sud-vest. Sîntem, cel puțin, cu toții de acord asupra faptului că vînătoarea de vrăjitoare, după definiția lui Erik Midelfort, nu avea să debuteze cu adevărat în Germania și în alte regiuni ale Europei decît începînd din anii 1560. Aș vrea totuși să revin asupra acestei date. În cursul vînătorii de vrăjitoare desfășurate în mica seniorie luterană de Wiesensteig în Jura suabă, 63 de femei au fost executate pentru delictul de vrăjitorie în mai puțin de un an (1563); aceasta a fost, așa cum estimăm astăzi, cea mai mare vînătoare de vrăjitoare cunoscută în Germania pînă la această dată, inclusiv comparativ cu valurile de persecuții care au precedat Reforma. În cursul anilor următori, procesele de vrăjitorie se înmulțesc în Germania de vest, favorizate vizibil de foametea catastrofică de la începutul anilor 1570, aceea care s-a aflat și la originea înăspririi legilor în electoratul de Saxa.

În a doua jumătate a anilor 1580, vînătorile de vrăjitoare atinseseră apogeul în Germania, paralel, de fapt, cu o intensificare a atenției acordate magiei în numeroase țări din Europa, după cum ne-au dovedit, între timp, numeroasele surse studiate: stau mărturie actele Inchiziției din Spania și Veneția, ca și protocoalele judiciare din Essex, analizate de MacFarlane; Gabor Klaniczay o atestă pentru Ungaria; în această epocă încep marile vînători de vrăjitoare în Franța, Elveția, Germania și Scoția. Aceste fenomene se extind pînă în țările baltice. Cea mai

Von Hexen vnd Vnholden.
Ein Christlicher/ nutzlicher/
vnd zů diſen vnſern gefährlichen zeiten notwendiger Bericht/ auß Gottes wort/ Geiſtlichen vnnd Weltlichen Rechten auch ſunſt allerley Hiſtorien gezogen.
Anfenglich vor 14. Jaren durch Vlricum Molitoris, von Coſtnitz der Rechten Doctor/ Lateiniſch in form eines geſprechs geſtellet/ vnd jetz newlich auff ſtrewlichſt verteutſchet/ vnd in gewiſſe Dialogos abgetheilet. Durch Conradum Lautenbach/ Pfarharrn zů Hunaweyler.

Traducerea germană a operei lui Ulrich Molitor,
De Lamiis et phitonicis mulieribus, *1575, aparținînd lui C. Lautenbach*

mare vînătoare de vrăjitoare din Germania pînă la această dată a fost organizată în electoratul de Trier, în timpul ei 368 de persoane fiind executate pentru delictul de vrăjitorie. Aceste persecuții au depășit orice limite cunoscute pînă atunci, chiar dacă amploarea lor nu este comparabilă cu persecuțiile care s-ar fi desfășurat, chipurile, în Lorena, ducatul francofon vecin, unde, după informațiile lui Nicolas Rémy, 800 de vrăjitoare ar fi fost arse de vii în numai zece ani.

Totuși, la sfîrșitul secolului al XVI-lea, Germania încă nu devenise „centrul" vînătorii de vrăjitoare, chiar dacă nu era mai prejos decît Elveția sau Scoția. Din 1590, Europa a cunoscut mai multe valuri de persecuții regionale, „naționale" și interregionale. Totuși, la începutul secolului al XVII-lea, Olanda și Spania, două importante țări ale Europei de Vest, s-au retras din cercul persecutorilor. Alte țări își sporesc prudența, așa cum sugerează studiile asupra zonei de influență a Parlamentului din Paris. Conform demonstrației lui Erik Midelfort, bazată pe documentele Germaniei de sud-vest și a cazului Germaniei de sud, marele val de persecuții din anii 1590 a scos în evidență o polarizare a mentalităților în Sfîntul Imperiu. În timp ce o parte a opiniei publice reacționa cu oroare, urmînd ideile lui Jean Wier și punînd la îndoială existența vrăjitoarelor, sau lupta pentru desfășurarea strict legală a proceselor, își face apariția, ridicîndu-se împotriva ei, un grup de adepți radicali ai vînătorii de vrăjitoare pentru care delictul de

„vrăjitorie" erau un *crimen exceptum*; aceștia doreau, în consecință, să lupte împotriva acestui *crimen occultissimum* prin legi excepționale. Acest „partid persecutor" a devenit important în cîteva stătulețe, permițînd, cîțiva ani mai tîrziu, desfășurarea marilor vînători de vrăjitoare după modelul electoratului de Trier.

Începînd din secolul al XVII-lea, Germania apucă pe o cale specială, marcată de desfășurarea prigoanei de vrăjitoare în unele mici teritorii, iar procesele au cunoscut o puternică recrudescență. Vînătorile de vrăjitoare păreau să fie contagioase cu toate că, în ansamblu, nu exista o coordonare politică de persecuții între diferitele teritorii. Nici o „vînătoare de vrăjitoare națională", pentru a întrebuința terminologia Christinei Larner, nu s-a desfășurat în Germania. Ca „națiune", aceasta nu exista și nici o instanță centrală a „Imperiului" n-a favorizat procesele de vrăjitorie. Dacă organisme ca Tribunalul superior al Imperiului sau Consiliul aulic s-au interesat de asemenea procese, ele au făcut-o întotdeauna cu intenția de a calma spiritele. Cu toate că puterile sale erau puțin influente, „Imperiul" a încercat întotdeauna să intervină cu prudență. Totuși, spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, contele Ferdinand Carl Franz von Hohenems a fost destituit din funcțiile sale pentru că autorizase vînătorile de vrăjitoare tiranice în comitatul Vaduz. A fost condamnat să-și trăiască restul zilelor în temnițele prințului-abate Rupert Bodman von Kemten, care, în calitate de comisar al împăratului, constatase caracterul nelegal al proceselor.

Anii 1625–1635 au marcat în Germania și pe scară internațională apogeul vînătorilor de vrăjitoare. Firește, în această epocă puține state participă la ele, dar o vor face cu atît mai multă înverșunare — după cum vom vedea mai departe. Un manifest al vremii vorbea de 600 de vrăjitoare arse de vii în micul comitat franconian Bamberg. Putem acorda oare încredere unor asemenea informații? Concepțiile noastre despre întinderea și repartiția geografică a persecuțiilor s-au modificat substanțial după descoperirile recente. Pretinsele vînători de vrăjitoare din sudul Franței sau din Italia de nord, începînd cu secolul al XIV-lea, fuseseră acceptate ca reale de Joseph Hansen, dar Norman Cohn a denunțat impostura într-un studiu magistral: sursele menționînd șase sute de acuzați aduși în fața tribunalului Inchiziției de la Toulouse sînt rodul imaginației scriitorului Lamoth-Langon, căruia i-a lipsit timpul să aprofundeze serios cercetarea arhivelor. Există mai multe falsificări analoage, iar numărul de șase sute îmbracă un caracter utopic. Totuși, critica surselor din anii 1960–1970 a făcut o muncă necesară: Henry Boget pretindea că șase sute de vrăjitoare fuseseră arse în Franche-Comté, William Monter n-a reținut în general decît douăzeci sau treizeci. Robin Briggs a procedat la fel cu cele pretinse șase sute de execuții de vrăjitoare ale judecătorului Pierre de Lancre din Țara Bască franceză. Se înțelege că Henry Kamne a avut motive să se îndoiască de cifra exactă privind Germania.

Și totuși n-a avut dreptate: „regula celor șase sute" pare să nu se aplice în acest caz; căci pe cele șase sute de ruguri de vrăjitoare ridicate le episcopul de Bamberg au fost chiar șase sute de vrăjitoare. La acestea se mai adaugă încă vreo trei sute de victime suplimentare ale altui episcop de Bamberg, apoi în jur de o mie două sute de victime ale celor doi episcopi de Würzburg, o mie opt

sute de victime ale celor trei episcopi de Mainz — prezente în tezele lui Herbert Pohl și Horst Heinrich Gebhard și alte posibile două mii de victime ale unui episcop din Köln, după opinia lui Schormann. Vom ajunge astfel la un total de vreo șase mii de ruguri în patru dintre cele mai atinse teritorii germane.

GEOGRAFIA VÎNĂTORII DE VRĂJITOARE

Care sînt ecourile acestor evenimente extraordinare asupra surselor contemporane? Printr-o reconstrucție în formă de mozaic se poate observa cu aproximație deplasarea centrului vînătorii de vrăjitoare în cursul perioadei primordiale. La începutul anilor 1560, concentrația se află în Germania de sud-vest, prima regiune atinsă de vînătoarea de vrăjitoare prin Henry Krämer-Institoris. Este pricina pentru care această zonă prezintă și cea mai lungă tradiție de persecuții, tema vrăjitoriei mergînd aici încet spre declin pentru a reizbucni brusc. Din această zonă provin călăii — ca și în generațiile anterioare — de la începuturile persecuțiilor de la Vorarlberg sau din episcopia de Augsburg. În Bavaria, unde izbucnise, la sfîrșitul anilor 1580, o celebră controversă care a durat decenii, s-au cercetat mai întîi persecuțiile episcopatului vecin Augsburgului. Totuși, la puțin timp după aceea, marile persecuții ale electoratului de Trier depășesc toate evenimentele din Germania. Toate cercurile interesate ale ținutului stăteau cu ochii pe fanalul electoratului de Trier. Iată de ce tratatul despre vrăjitorie al episcopului auxiliar de Trier, Peter Binsfeld (1546–1598), a înlocuit *Le Marteau des sorcières*, care părea demodat, devenind autoritate nu numai în Germania de sud, ci chiar în cantonul protestant elvețian Neuchâtel.

În jurul anilor 1600, persecuțiile ordonate de episcopul Johann Adam von Bicken în electoratul de Mainz au ocupat primul loc; începînd din 1612, persecuțiile lui Johann Christoph von Westerstetten în stăreția princiară de Ellwangen și episcopia de Eichstätt au devenit noile modele de partid persecutor, urmate în 1616 de episcopiile de Bamberg și de Würzburg care au servit de exemplu în Germania de sud timp de mai multe decenii. Influența lor s-a extins nu numai spre sud, ci și spre nord: Heinrich Schultheis (cca 1580–1646), comisar al vrăjitoriei în Köln, citează expresia din epocă *Wirtzbürgisch Werck* pentru a desemna cea mai mare vînătoare de vrăjitoare — expresie folosită în acele timpuri pentru a caracteriza o formă de holocaust. Multe indicii ne fac să credem că, așa cum afirmă Rainer Decker și Gerhard Schormann, persecuțiile electoratului de Köln au depășit în cele din urmă persecuțiile din Franconia. În orice caz, Hermann Löher care, evitînd persecuțiile electoratului de Köln, se stabilise la Amsterdam, de unde scria pertinent că „falsul proces al magiei a atins inegal arhiepiscopiile germane, dar mai profund decît Franța, Spania, Italia și protestanții", oferă o descriere mai precisă decît cea a lui Friedrich Spee, declarînd că „rugurile mistuie pretutindeni în Germania".

Într-adevăr, în cîteva vaste teritorii, ca, de exemplu, electoratul calvinist al Înaltului Palatinat și electoratul Palatinatului, complexul teritorial Juliers-Clèves-Berg

sau Tirolul catolic, n-au existat ruguri. La fel s-a întîmplat și în orășelele libere mai importante și probabil într-un ansamblu de teritorii mici (orașe libere, comitate, mînăstiri, seniorii), relativ independente în plan legislativ și confesional. În general se poate spune, așa cum o face și Erik Midelfort, că autoritățile protestante germane erau din 1590 mult mai prudente decît autoritățile catolice și că dezbaterile religioase interne sau interconfesionale au jucat un rol important în aceste evenimente. Oricum ar fi, nu există o predestinare care să ne permită să spunem că așa trebuia să fie. Valul de persecuții, cel mai teribil ca număr de victime, de la sfîrșitul anului 1620, s-a limitat în fond la cîteva teritorii din vestul și centrul Germaniei. În urmă cu cîțiva ani, Gerhard Schormann a desemnat, într-o primă încercare, diferența între zona centrală a persecuțiilor și sectoarele mai puțin bogate în procese. Astăzi aceste zone pot fi delimitate mai precis decît acum zece ani: nu numai la scară internațională, dar chiar și în Germania, unde teritorii și regiuni puțin sau deloc implicate în execuții pentru delictul de vrăjitorie se învecinau, adică se situau între teritoriile care ordonaseră cele mai importante vînători de vrăjitoare. Cel mai bun exemplu este ilustrat de arhiepiscopia de Köln, unul din cele mai întinse teritorii ale vînătorii de vrăjitoare prinsă la mijloc între ducatele de Juliers, Clèves și Berg, care nu fuseseră atinse de persecuții.

TRACTAT
Von Bekanntnuß der Zauberer vnd Hexen. Ob vnd wie viel denselben zu glauben.
Anfänglich durch den Hochwürdigen Herrn Petrum Binsfeldium, Trierischen Suffraganten, vnd der H. Schrifft Doctorn, kurtz vnd summarischer Weiß in Latein beschrieben.
Jetzt aber der Warheit zu gewin vnser Teutsche Spiach vermert, durch den Wolgelerten M. Bernhart Vogel, deß löblichen Stattgerichts in München Assessorn.
EXOD XXII. CAP.
Die Zauberer solt du nicht leben lassen.
Gedruckt zu München bey Adam Berg.
ANNO DOMINI M. D. XCI.
Mit Röm. Key. Mayt. Freyheit, nit nachzudrucken.

Pagina de titlu a unui tratat de Pierre Binsfeld privind puterile demonilor și vrăjitorilor, München, 1591

ZECE MARI PERSECUȚII

Există deci posibilitatea să identificăm cu precizie teritoriile în care s-au produs marile vînători de vrăjitoare. Persecuțiile care au costat viața a peste 250 de victime constituie, după părerea noastră, marile vînători de vrăjitoare. Ele corespund cel mai bine acelora pe care Christina Larner le-a desemnat drept „vînători naționale", mai importante decît „marile vînători de vrăjitoare" ale lui Erik Midelfort și „micile tulburări judiciare" ale lui William Monter. Aparent, ne va trebui o clasificare mai precisă pentru a defini marile vînători de vrăjitoare. Firește, „vînătorile naționale" se aplică, de exemplu, Scoției, dar nu pot defini persecuțiile „seniorilor romani de Twing", din Vaud sau ale nenumăratelor mici electorate ale Germaniei. Bavaria forma poate o națiune, dar nu și electoratul de Köln — sau ce s-ar mai putea spune despre Lorena? În studiul meu comparativ al celor patru mari regiuni, stabilisem mai de mult o diferență între: A) procesele simple de vrăjitorie și magie (1–3 victime); B) „micile tulburări judiciare" ale lui Monter (4–19 victime) și „vînătorile de vrăjitoare" ale lui Midelfort (peste 20 de victime).

Evident, este o mare diferență între 20, 200 sau 2 000 de vrăjitoare arse de vii; iată de ce am subdivizat „vînătoarea de vrăjitoare" în alte trei categorii: C) 20–99 de victime; D) 100–249 de victime (și peste 250 de victime).

Nu există nici o vînătoare de vrăjitoare mai importantă în contextul studiului meu regional despre Bavaria întreprinsă în această epocă. Ar trebui totuși continuată clasificarea cu următoarele categorii: E) 250–499 victime; F) 500–999 de victime; G) 1 000–1 499 de victime; H) peste 1 500 de victime.

Rămîne, evident, de definit expresia „vînătoare de vrăjitoare" în spațiu și timp. Tabelul care urmează folosește în acest scop frontierele politice și datele de domnie ale seniorilor acestor teritorii. După clasificarea propusă mai sus, putem menționa: o vînătoare de vrăjitoare de categoria H (peste 1 500 de victime), cinci din categoria E (250–499 de victime). Să-i punem la stîlpul infamiei istoriei pe cei zece teribili persecutori:

Numărul victimelor	*Seniorii jurisdicției, teritorii, perioade de domnie*
2 000	Ferdinand de Bavaria, arhiepiscop de Köln (1612–1637)
1 000	Johann Christoph von Westerstetten, prinț-prior de Ellwangen și episcop de Eichstätt (1612–1636)
900	Philipp Adolf von Ehrenberg, episcop de Bamberg (1623–1631)
768	Georg Friedrich Greiffenklau von Vollrads, arhiepiscop de Mainz (1626–1629)
650	Johann Adam von Bicken, arhiepiscop de Mainz (1601–1604)

Numărul victimelor	*Seniorii jurisdicției, teritorii, perioade de domnie*
600	Johann Georg al II-lea Fuchs von Dornheim, episcop de Bamberg (1623–1633)
361	Johann Schweikhard von Kronberg, arhiepiscop de Mainz (1604–1626)
350	Johann al VII-lea von Schönenberg, arhiepiscop de Trier (1581–1599)
300	Johann Gottfried von Aschhausen, episcop de Bamberg (1610–1622) și Würzburg (1617–1622)
300	Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617), episcop de Würzburg.

Cei zece persecutori, cei mai primejdioși din Germania, erau toți — ceea ce a uimit pe mulți cercetători din secolul al XIX-lea — episcopi catolici care, în calitate de prinți laici, dețineau competența de a pronunța condamnarea la moarte pe teritoriile lor și ale căror puteri decizionare nu erau supuse nici unei instanțe superioare. Acești „zece episcopi de vrăjitoare" sînt responsabili pentru cel puțin șapte mii de ruguri; ei au executat, fiecare, în teritoriile lor relativ mici, în medie cam 700 de persoane pentru delicte de vrăjitorie.

Nici o altă personalitate politică din Germania — cît de cît cunoscută în această epocă — nu s-a făcut vinovată de asemenea persecuții. S-a dovedit că totalurile citate într-o mai veche literatură de specialitate, de exemplu, pentru ducii de Brunswick-Wolfenbüttel, sînt cifre inadmisibile și deci exagerate. În categoriile C (20–99 de victime) și D (100–249 victime) pot fi citați cîțiva prinți protestanți: în categoria D, ducele luteran August de Brunswick-Wolfenbüttel (1635–1666), fondatorul faimoasei biblioteci, poate și un duce luteran de Pomerania, mînăstirea Imperiului protestant de Quedlinburg, conții de Helfenstein și, firește, un mare număr de prinți ecleziaști catolici; Marele Maestru al Ordinului Teutonic din Ellingen, prințul-abate de Fulda, Balthasar von Dernbach (1570–1576 și 1602–1606) sau episcopul de Augsburg, Marquard von Berg (1575–1591).

Persecuțiile ordonate de fiecare dintre aceștia nu ne furnizează încă destule informații despre intensitatea mișcării în fiecare teritoriu. Firește, adesea „micile tulburări judiciare" rămîn la stadiul de evenimente izolate, cum s-a întîmplat în orașul liber luteran Kaufbeuren, dar putem adesea observa că procesele de vrăjitorie creează tradiții locale care vor constitui decenii de-a rîndul originea proceselor sau a persecuțiilor. Printre teritoriile germane în care bîntuie prigoana cea mai activă, descoperim evident aceleași spații pentru care i-am citat pe responsabili, dar repartiția este, firește, un pic modificată:

Victime	*Teritorii*	*Natura teritoriului*	*Religia*
2 200	Electorat de Köln	Principat ecleziast	catolică
2 000	Electorat de Mainz	Principat ecleziast	catolică
1 200	Würzburg	Principat ecleziast	catolică
1 200	Bamberg	Principat ecleziast	catolică
1 000	Electorat de Trier	Principat ecleziast	catolică
500	Eichstätt	Principat ecleziast	catolică
500	Ellwangen	Principat ecleziast	catolică
400	Schaumburg	Comitat laic	luterană
300	Lippe	Comitat laic	luterană
400	Büdingen	Comitat laic	luterană
400	Nassau	Comitat laic	luterană

În restul Europei, nu există şase regiuni în care importanţa numerică a persecuţiilor să fie comparabilă cu aceea din electoratul Köln (categoria G şi H, deci mai mult de o mie de victime pentru fiecare proces), dar cifrele prezentate sînt şi astăzi în discuţie. Acestea sînt: ţinutul calvinist Vaud, pentru care Monter a avansat o cifră superioară cifrei de 2 000 de procese de vrăjitorie; Scoţia calvinistă, studiată de Christina Larner, care, între 1 560 şi 1 700, număra 1 350 de execuţii de vrăjitoare, urmare a 2 300 de procese de vrăjitori. Lorena, în care Rémy pretindea a fi descoperit 800 de execuţii de vrăjitori; poate Alsacia, ducatele de Mecklemburg, ducatul de Neisse, în Silezia, un teritoriu al episcopului de Breslau (Wrocław).

Aceste teritorii sînt repartizate astăzi între Elveţia, Franţa, Germania, Polonia şi republicile alcătuind fosta Cehoslovacie. Un examen critic a făcut adesea să scadă cifrele fantastice avansate altădată, după cum o arată exemplul ţinutului Vaud, creditat cu 3 371 de execuţii de vrăjitoare: acest număr a fost de fapt exagerat de Guido Bader printr-un simplu procedeu de multiplicare. Fapt este că studiul lui Peter Kamber demonstrează că un examen critic al ruguri1or ridicate în Vaud permite să mai păstrăm 970 numai pentru perioada 1580–1620 (34, 2% din victime erau bărbaţi). Dar persecuţiile au continuat pînă în 1660. Totuşi, trebuie să adăugăm că victoria Bernei asupra ţinutului Vaud s-a soldat cu fărîmiţarea completă a suveranităţii tribunalelor, care a fost împărţită între diferitele seniorii locale. Nu asistăm deci, în acest caz, la o formidabilă mişcare de persecuţie, ci la numeroase mişcări de importanţă medie. În 1543, intensitatea vînătorii de vrăjitoare din Vaud stîrneşte pentru prima oară mînia autorităţilor berneze care, în mai multe rînduri, încercaseră în zadar să se opună acestei mişcări. Dacă ţinem seama de corecţiile importante aduse de Peter Kamber, putem constata că numărul persecuţiilor admisibile este inferior cifrei de patru mii în Elveţia. Levack citează cifre comparabile, dar puţin credibile pentru Franţa, foarte populată, pe care o consideră pe nedrept principala ţară a persecuţiilor în comparaţie cu Germania. Briggs extinde eroarea, crezînd că vînătoarea magicienilor şi a vrăjitoarelor a cunoscut aici, în ansamblu, aceeaşi intensitate ca în Anglia. În insulele britanice, în Scandinavia luterană, în Europa de Sud catolică, în numeroase regiuni din

Europa de Est, cifra condamnaților pentru delictul de vrăjitorie era în orice caz mult inferioară; am putea trece mai ușor peste coloniile europene din America de Nord, Centrală și de Sud, din Africa și Asia, unde au avut loc foarte puține procese de vrăjitorie.

Cea mai mare vînătoare de vrăjitoare din Germania — și poate din Europa — a fost pusă la cale de arhiepiscopul de Köln, Ferdinand de Bavaria. Fiul ducelui Wilhelm al V-lea de Bavaria și al lui Renée de Lorena, soția acestuia, Ferdinand de Bavaria s-a născut la München în 1577. Era fratele mai mic al ducelui de Bavaria (și mai tîrziu prinț-elector), Maximilian I de Bavaria (care a domnit din 1597 pînă în 1651), și vărul episcopului Franz-Wilhelm de Wartenberg. Încă din 1594, Ferdinand a fost chemat la Köln pentru a exersa funcția de coadjutor: în 1595 el a devenit administratorul bunurilor unchiului său, arhiepiscopul de Köln Ernest de Bavaria. În 1612, el a succedat unchiului său devenind arhiepiscop, misiune pe care a exercitat-o simultan cu aceea de prinț-elector pînă la moartea sa, în 1650. Începînd din 1590, în timpul anilor de studii la Ingolstadt — împreună cu fratele său și viitorul împărat Ferdinand al III-lea — el participase la vînători de vrăjitoare în Bavaria. Chiar de la început îi regăsim, pe el și pe vărul său Franz-Wilhelm de Wartenberg, în contextul discuțiilor despre partidul persecutor din Bavaria. Numit coadjutor, apoi arhiepiscop de Köln, el s-a preocupat mai întîi de instaurarea Reformei catolice în teritoriul său pentru a se concentra apoi sistematic asupra vînătorii de vrăjitoare. O reglementare privind procesele de vrăjitorie, promulgată în 1607, a rămas aparent fără efect.

În cursul crizei agricole care a bîntuit începînd din 1626 în Europa centrală, populația țărănească din numeroase regiuni reclama pe lîngă autoritățile superioare sancțiuni împotriva stricătorilor de vreme și a vrăjitorilor; în aceeași epocă, procesele de vrăjitorie s-au propagat și în senioria vecină arhiepiscopiei de Köln, electoratul de Köln. Această seniorie se diviza în trei părți: ducatul de Westfalia, fortăreața Recklinghausen și arhiepiscopia de Köln. Aceste trei părți erau despărțite unele de altele prin alte teritorii, iar arhiepiscopia nu avea nici măcar niște granițe precise, ci forma un complex pestriț compus din numeroase enclave proprii sau străine. Ca și în restul Renaniei, cota de urbanizare era ridicată, nu mai puțin de optsprezece orașe mici aparținînd arhiepiscopiei. Dar era mai ales vorba de mici burguri țărănești cu o populație esențialmente agricolă. În ansamblu, viața activă se întemeia pe o structură agrară. Capitala electoratului de Köln nu era Köln — Köln era un oraș liber —, ci Bonn. Acest complex de state acoperea în ansamblu în jur de 8 700 de kilometri pătrați și număra, la începutul secolului al XVII-lea, în jur de 220 000 de locuitori.

Reacțiile din epocă ne permit să conchidem că vînătorile de vrăjitoare din electoratul de Köln erau evenimente chiar extraordinare. Numărul insuficient de documente îngreunează cercetările, dar există cîteva piste promițătoare. Studiul monografic al lui Rainer Decker a dovedit că, sprijiniți pe documente, putem recenza în ducatul de Westfalia în jur de 1 100 de procese de vrăjitorie, din care 80% s-au încheiat cu condamnări la moarte. Dar s-ar putea ca numărul proceselor (și de aici numărul execuțiilor generale) să fie chiar mai ridicat în această zonă a statului (25% din victime erau bărbați). Raportînd la populație (cca 75 000 de locuitori), se dovedește că un locuitor din 75 a fost executat pentru vrăjitorie.

Anumite jurisdicții ale acestui stat au fost atinse în mod deosebit, cum ar fi jurisdicția din Balve, care număra mai puțin de 6 000 de locuitori și care, între 1628 și 1630, ordona și ridica douăzeci și șapte de ruguri pentru a executa în jur de două sute optzeci de persoane, adică 5% din populație.

Rainer Decker estimează că persecuțiile din electoratul de Köln sînt legate de criza agricolă care a bîntuit începînd cu anul 1625, antrenînd o puternică creștere a prețurilor, subalimentația, foametea și o accentuată sporire a mortalității. Gerhard Schormann crede că persecuțiile se datorează programului de exterminare elaborat de mult timp de arhiepiscopia din Köln. În schimb, Thomas Becker a demonstrat că vînătorile de vrăjitoare în electoratul de Köln sînt provocate de voința poporului și că primele semne ale unei persecuții sistematice nu au devenit evidente decît după o jumătate de an de la deschiderea primelor procese pentru vrăjitorie. Datorită acestui fapt, „supravînătoarea" în electoratul de Köln ar fi comparabilă cu persecuțiile organizate în electoratele ecleziastice din Mainz și Trier, precum și cu cele din episcopiile franconiene de Würzburg, Bamberg și Eichstätt. Într-un studiu anterior, Becker demonstrase slăbiciunea conducerii electoratului de Köln care, în ciuda eforturilor depuse mai multe decenii la rînd, nu reușise nici să instaureze un stat modern, nici să fixeze catolicismul definit de Conciliul din Trento în colectivitățile teritoriale. Neputința și fervoarea religioasă a guvernului se opuneau, creînd tensiuni nedorite, dar acolo, ca și în electoratul de Trier, „complicitatea seniorilor la persecuții nu era decît o condiție a procesului și nu cauza lui".

Aproape întotdeauna, în vînătorile de vrăjitoare, interesele populațiilor concordau cu cele ale instanțelor superioare ale electoratului de Köln. Populația voia să-și amelioreze condițiile de viață, autoritățile se interesau de „exterminarea vrăjitorilor" din motive teologice — imaginîndu-și că duc o luptă apocaliptică împotriva puterilor lui Satan. Guvernul de la Bonn a angajat juriști specializați drept „comisari ai vrăjitoarelor", care au destituit tribunalele legale, abrogînd acel *processus ordinarius* instituit de *Constitutio Criminalis Carolina*. Acești comisari mobili călătoreau de la un tribunal la altul, intimidîndu-i pe membrii jurisdicțiilor și aplicînd alte proceduri juridice, bazate pe legi excepționale, dorite de arhiepiscopul Ferdinand. Ni se relatează că unul din membrii tribunalelor, Reinhard, doctor în teologie, ar fi provocat numai el singur cinci sute de condamnări la ardere pe rug. În cele din urmă a fost și el victima unui atentat eșuat. Heinrich Schulteis i-a condamnat atunci la moarte pe vinovații atentatului, supunîndu-i supliciului sfîrtecării, roții și rugului.

Ferdinand de Bavaria era nu numai arhiepiscop și prinț-elector de Köln, ci cumula și alte numeroase funcții, situație neobișnuită în biserica catolică după Conciliul de la Trento. Era prim-episcop de Hildesheim, Münster, Liège și Paderborn — și, de asemenea, suzeran al unui complex teritorial care cuprindea, asemenea unui *patchwork*, numeroase regiuni din nord-vestul Germaniei, Țările de Jos spaniole, întinzîndu-se pînă la frontierele Franței. Acest complex teritorial a fost mărit prin aportul senioriilor vărului său, episcopul Franz-Wilhelm de Wartenberg (1593–1661) care, în anul 1625, devenise prinț episcop de Osnabrück, apoi de Miden, Verden și Ratisbonne. Cum se desfășura vînătoarea de vrăjitoare în aceste teritorii? Nici unul n-a cunoscut, nici măcar cu aproximație,

excese comparabile cu cele ale electoratului de Köln, cu toate că prințul ordonase și aici, în 1629, aprige vînători de vrăjitoare. Procese de vrăjitorie s-au desfășurat la Minden, Veden și în marea arhiepiscopie de Münster, dar sînt departe de amploarea celor intentate în electoratul de Köln: s-ar părea că, pentru Münster, ele pot fi clasificate în categoria C (poate chiar în clasa superioară D). La fel s-a întîmplat și în arhiepiscopia de Paderborn, unde vînătoarea de vrăjitoare a jucat un rol important pentru că în Paderborn s-a redactat cea mai importantă istorie a proceselor de vrăjitorie: *Cautio Criminalis* de Friedrich Spee care, după cum se estimează astăzi, reprezenta pentru numeroși ecleziaști și juriști cheia înțelegerii vînătorii de vrăjitoare. Radicalismul și credibilitatea argumentației sale au incitat cîțiva prinți ecleziaști să interzică în mod absolut execuțiile de vrăjitoare pe la mijlocul secolului al XVII-lea; printre ei, Carl Caspar von der Leyen (1652–1676), arhiepiscopul de Trier și Johann Philipp von Schönborn (1647–1673), arhiepiscop de Mainz și episcop de Würzburg. Se pare, de asemenea, că lectura acestor opere morale a incitat pe regina Christina a Suediei să promulge în 1649 celebra interdicție a proceselor de vrăjitorie adresată guvernatorilor militari din Bremen și Osnabrück. *Von Procesen gegen die Hexen* („Procesele împotriva vrăjitoarelor") constituie o foarte bună traducere germană a lucrării *Cautio Criminalis*, aparținînd predicatorului suedez Johann Seifert, născut în orașul liber Ulm; ea a fost tipărită la Bremen, în 1647. *Cautio Criminalis*, redactată într-un teritoriu în care domnea cel mai mare persecutor al vrăjitoarelor din Europa, plină de aluzii la practicile acestuia din urmă, a provocat o tulburare profundă în aceste regiuni care pînă în 1630 organizaseră cele mai virulente vînători de vrăjitoare.

GENERAȚII CHINUITE

Contemporanii cercetaseră și ei, mai ales în Germania, motivele care dăduseră naștere acestui important fenomen al vînătorii de vrăjitoare. Citind lucrările lui Friedrich Spee, Matthäus Meyfahrt (1590–1642) și Hermann Löher (1595–1678), constatăm că axa argumentației s-a deplasat în raport cu primii adversari ai persecuțiilor, precum Jean Wier. Naivitatea, setea de îmbogățire etc. sînt în continuare prezentate ca motivații ale acestor persecuții; se adaugă însă un element nou care pare să fie chiar rațiunea lor esențială, după spusele lui Spee: „Acestea sînt consecința fatală a fervorii religioase a Germaniei." Toți episcopii citați erau prezentați în arhivele istoriei religiilor ca adversari loiali, dar și ca fanatici ai Contrareformei. Götz von Pölnitz, sensibil la subtilitățile psihologice, scria în biografia lui Julius Echter, un episcop de acest tip: „Întreaga generație [...] era stăpînită de un spirit combativ deosebit de puternic, care se ridică în parte împotriva adversarilor credinței, în parte împotriva turbulenților din propriul lor partid, dar cu o și mai mare rigoare împotriva propriului lor eu și a tot ceea ce putea fi vinovat în el." Nu trebuie să uităm totuși că generația persecutorilor de vrăjitoare era prima generație de episcopi care lua în serios opțiunea celibatului cu toată segregația sexuală care rezultă de aici. Va trebui deci să-l asociem dezvoltării anumitor structuri ale personalității — cum se făcea odinioară sau cum

mai face și acum Trevor-Roper — mai degrabă decît să fondăm procesele de vrăjitorie numai pe problemele credinței religioase. Fapt e că prima generație de episcopi a fost crescută într-un spirit de o duritate fanatică împotriva sinelui, iar celelalte au optat pentru soluții radicale.

Această înăsprire a mentalităților se bazează pe o radicală „imagine ursuză despre lume" care, la nevoie, ar fi trezit sentimentul că se trăiește un apocalips, adică percepția subiectivă a unei situații excepțional de obiective, cel puțin în privința crimelor de excepție care corespund acestei situații. Morocăneala se resimte pînă în cele mai mici detalii ale vieții de curte: se terminaseră fericitele zile ale bucuriei de a trăi din vremea Renașterii, gata cu serbările exuberante, care rămăseseră în trecut. Prinți ca Ferdinand de Bavaria, arhiepiscop de Köln, trăiau într-o carcasă de moralitate rigidă, se simțeau amenințați de ispitele diavolului și de atacurile adepților săi, petreceau nopți întregi în rugăciune și participau la procesiunile de penitență. Ferdinand însuși imita atunci gestica Mîntuitorului maltratat, în picioarele goale, purtînd pe umeri o cruce grea. Nu era vorba numai de o manifestare publică, pentru că și în intimitate se recurgea la centura de penitență și la bici; severitatea și pesimismul se aplicau nu numai supușilor, ci chiar prinților înșiși.

Cît despre influențele psihologice ale reformelor educației întreprinse de iezuiți sau de alții, nu le cunoaștem decît foarte puțin astăzi, cu toate că lucrările lui Lyndal Ropers au pus în evidență importanța studiilor privind psihologia judecătorilor și a acuzaților. Chiar dacă nu ești un freudian în sensul strict al termenului, se știe că a deveni conștient de propriile păcate poate da naștere urii împotriva ta însuți, dar și unor nevroze și proiecții. Elitele aflate în serviciile potentaților, adică juriștii și teologii, în calitatea lor de educatori, confesori și sfătuitori în guverne și universități, ocupaseră poziții cruciale, fiind deci obligatoriu supuși diverselor presiuni, diferite de cele ale suveranilor. Aceste presiuni interne, vizînd să scoată în relief aptitudinile lor, erau evident mai puternice decît în secolul al XV-lea, cînd autoritățile de stat insistau încă asupra caracterului autohton în atribuirea funcțiilor. Nu numai „presiunea socială" spre „autocontrol" care, după Norbert Elias, era impusă nobililor de la curte, ci chiar o structură de norme mai rigide în educație, în percepția credinței, în economia muncii, în comportament, apăsau greu asupra indivizilor cînd poziția lor socială depindea de ele.

PARTEA JURIȘTILOR ȘI PARTEA POPORULUI

Observăm cîteva grupuri sociale implicate în vînătoarea de vrăjitoare: consilierii juridici și teologici, miniștrii (consilierii privați, consilierii de curte), confesorii care luau poziții deosebit de neașteptate față de prinții „absoluți" și, chiar mai neașteptat, poporul emancipat, în acest secol predemocratic, putea avea un comportament determinant. Istoria Bisericii ar putea fi îmbogățită prin biografia cîtorva teologi eminenți, cum ar fi Petrus Canisius sau Grigorie de Valencia, Jacob Gretser, Adam Cotzen sau Friedrich Förner, care nu se mulțumeau să rămînă la birourile lor, ci pătrundeau în camera de tortură. Să-l privim pe marele

iezuit spaniol Grigorie de Valencia (1551–1603). El a fost chemat în Bavaria ca preceptor al prințului, în timpul persecuțiilor de la Ingolstadt, din 1590; a fost mai apoi companionul prințului-episcop Maximilian, pe atunci în vîrstă de șaptesprezece ani (1573–1651); se pare că a fost și companionul fratelui acestuia din urmă, Ferdinand, pe atunci în vîrstă de treisprezece ani, care avea să devină mai tîrziu arhiepiscop de Köln și, fără îndoială, cel mai mare persecutor de vrăjitoare; Grigorie de Valencia inculcă protejaților săi concepția despre vrăjitorie dezvoltată de Peter Binsfeld, episcop auxiliar de Trier, reluînd-o în lucrarea sa *Comentarii theologici. Tractatus de confessionibus maleficiorum et sagarum*, de Binsfeld, a fost reeditat de cinci ori în cinci ani, iar comentariile lui Grigorie de Valencia de douăsprezece ori în următorii douăzeci de ani, transformînd aceste precepte periculoase în dogmă plină de autoritate. După cum arată și exemplul iezuitului Adam Contzen (1571–1635), acești teologi, ideologi ai persecuției, au jucat un rol important în disputele politice interne care se iscau în jurul proceselor de vrăjitorie.

Discipolii dreptului roman tratau istoria dreptului cu mare respect, dar în contextul studiat aici cîteva critici vor fi utile. Nu toți juriștii urmau *Processus ordinarius* al dreptului criminal al Imperiului, procedură care ar fi permis îngrădirea proceselor de vrăjitorie, după cum demonstrează atît de convingător Sönke Lorenz, sprijinindu-se pe exemplul lui Johann Fichard, consilier municipal la Frankfurt, și al lui Johann Georg Goedelmann (1559–1611), jurist la Rostock. Anumiți juriști s-au lăsat contaminați de ideologia combatantă a epocii, s-au identificat cu ea, devenind mai mult decît niște simpli auxiliari ai execuției, „chiar niște juriști de temut". Unii dintre cei mai teribili sînt citați în dosarele proceselor de vrăjitorie din numeroase localități. Alții au redactat ei înșiși instrucțiunile procesului; așa a fost Heinrich Schulteis (1580–1646), care a slujit mai întîi în serviciul prințului episcop de Mainz, apoi al episcopului de Köln, și a cărui prosopografie a fost studiată de Rainer Decker. N-ar fi neinteresant să aprofundăm biografiile acestor comisari de vrăjitoare, juriști desăvîrșiți, recrutați exclusiv de anumite guverne pentru a conduce vînătorile de vrăjitoare la sfîrșitul anilor 1620. Ce le-a conferit acest caracter remarcabil? Schormann a scos în evidență funcția Universității din Köln, bastionul catolic al Nordului. Ce s-a întîmplat cu ei după încheierea persecuțiilor? Vînătorile de vrăjitoare au favorizat „evoluția carierelor", așa cum credea Walter Rummel, sau pur și simplu au fost date uitării într-o epocă de reviriment al mentalităților? Este interesant de știut că numai cîteva teritorii posedau „comisari de vrăjitoare" speciali. Ca regulă generală, funcția aceasta era îndeplinită de consilierii aulici, de membrii facultăților de drept și membrii tribunalelor care judecau delictele de vrăjitorie: cel puțin două generații de juriști germani s-au confruntat în permanență cu procesele de vrăjitorie; s-ar părea că, în mintea membrilor guvernelor, prezența la interogatoriile de tortură era inseparabilă de formația juriștilor. Să fi influențat toate acestea sensibilitatea, mentalitatea ordinului juriștilor, dezvoltarea dreptului penal?

Să revenim la „rolul poporului", în consecință chiar la subiectul folclorului, disciplină academică. Cea mai mare revoluție în cercetarea germană privind vrăjitoria a fost descoperirea, în cursul ultimilor ani, că, în parte cel puțin, persecuțiile

erau masiv cerute chiar de popor. Se pare că Europa centrală mai ales s-a bucurat în această privință de o propagare specială. Într-adevăr comunități întregi au devenit partizanele active ale vînătorii de vrăjitoare, exercitînd puternice presiuni asupra autorităților. Să notăm aici o relație neașteptată cu procesul de naștere a statului, de foarte mult timp discutat în corelație cu vînătorile de vrăjitoare. Odinioară, exista tendința să se creadă că organizarea judiciară, instituită într-un spațiu definit, permitea multiplicarea persecuțiilor, cel puțin cu concursul proceselor fundamentale notorii ale epocii moderne, cum ar fi „disciplina socială". În schimb, azi se vehiculează din ce în ce mai mult argumentul invers: formarea precoce a statului, încoronată de succes, cum a fost cazul unor mari state ca Franța, Austria, Bavaria, electoratul de Saxa, electoratul de Brandenburg, a contribuit la dezvoltarea unui raționalism specific, rațiunea de stat. Grație unei administrații capabile, acesta a putut să se opună voinței iraționale a poporului, vizînd prigoana de vrăjitoare.

Totuși, teritoriile cu suprafață mică sau medie care au fost scena unor mari vînători de vrăjitoare se caracterizau printr-un sentiment național mai puțin marcat și prin largi posibilități de autodeterminare a colectivităților locale. Marile valuri de persecuție în electoratul de Trier, electoratul de Mainz, episcopiile de Franconia, pe văile fluviilor Main, Rin, Nahe, Sarra și Mosella erau atît de insistent cerute de o parte a populației, încît autoritățile se puteau teme de o revoluție. Din acest motiv, teza lui Gerhard Schormann, care acorda o importanță decisivă programului de exterminare pus la punct de instanțele superioare ale electoratului de Köln, a fost imediat vehement contestată cu argumente solide. Slăbiciunea autorității de stat în anumite teritorii mai mici este ilustrată de exemplul episcopului de Trier: așa cum au arătat Walter Rummel și Eva Labouvie, el a încercat în zadar, vreme de cîteva zeci de ani, să destituie comisiile sătești de vrăjitorie care puseseră practic mîna pe puterea judiciară a autorităților, desemnînd ele însele vinovații pentru delictul de vrăjitorie și livrîndu-i autorităților numai cu scopul de a fi executați.

Populația organizată în comunitate își respectă propriile ritualuri pentru recunoașterea „vrăjitoarelor" și supunerea lor oprobriului public, testîndu-le într-o manieră neoficială și predîndu-le apoi autorităților.

Procesele de vrăjitorie dirijate de acestea din urmă nu erau adesea decît punctul final al unui eveniment care se desfășura pe parcursul cîtorva decenii. Drama propriu-zisă se juca în sate, în comunități, și acestea erau „drame sociale" în sensul în care le înțelegea Victor Turner. Recunoașterea magicienilor sau a vrăjitoarelor seamănă mai mult, așadar, cu acel concept definit de Evans-Pritchard decît cu dreptul roman, ceea ce tinde să răstoarne toate ipotezele recente ale cercetării internaționale asupra vrăjitoriei, și nu numai modelul centru-periferie propus de Christina Larner, care stabilea o legătură directă între intensitatea persecuțiilor și dreptul roman, între procesele inchizitorilor și modelul demonologic dezvoltat.

Imediat ce se recunoaște un model de acțiune populară, vom putea cu atît mai mult demonstra că acesta constituie fundalul oricărei mari vînători de vrăjitoare. Chiar statele bine organizate erau obligate să lupte împotriva mișcărilor populare: comitatul de Tirol, în regiunile sale periferice, a trebuit să facă față

mișcărilor de revoltă comunale similare, cerînd declanșarea vînătorii de vrăjitoare, așa cum ne arată Manfred Tschaikner, prin exemplul ținutului Vorarlberg. Tschaikner subliniază că aceste fenomene corespund puțin stereotipului literaturii mai vechi, care făcea guvernul central de la Innsbruck responsabil de aceste persecuții. Dar documentele demonstrează exact inversul acestei situații: chiar de la început, guvernul central a luat măsuri draconice pentru a împiedica fervoarea locală, sancționînd sever pe turnători pentru a stopa vînătorile de vrăjitoare în față. Știm că procese similare s-au desfășurat și în alte state absolutiste ca, de exemplu, Bavaria sau Württenberg; în statele ereditare ale Austriei, în electoratul Palatinatului, electoratul de Saxa și electoratul de Brandenburg se pare că lucrurile au avut aceeași evoluție. Se credea altădată că persecuțiile se bazau pe un consens general între popor și autorități: ceea ce se confirmă aici într-un fel neașteptat: în anarhia statelor mici, autoritățile amenințate erau obligate să se adapteze voinței poporului, care dorea alungarea vrăjitoarelor. Pentru popor, vînătoarea de vrăjitoare era nu numai utilă în plan individual, dar ea reprezenta și o speranță de eliberare escatologică, speranță care se putea, firește, ascunde în spatele unor parade teológice, dar putea, la fel de bine, să și renunțe la ele. Acești vînători de vrăjitoare rurali care-și apărau recoltele aveau oare nevoie să se refere la dreptul roman sau la demonologia inchizitorială?

Înțelepții și filantropii vor fi la fel de puțin entuziaști la ideea unei voințe de participare „democratică" în comisiile sătești de vrăjitorie pe cît vor fi feministele aflînd că acuzațiile aduse femeilor sînt aproape întotdeauna exprimate de femei. Nu este vorba aici de o manevră învăluită a „patriarhatului", ci de rezultatul segregării sexelor în societățile tradiționale. Nefericirea unei familii ținea în primul rînd de competența femeii, ca și economia familială sau sănătatea copilului. Așa cum arată Heide Wunder, Ingrid Batori și, în sfîrșit, Eva Labouvie, se înțelege ușor că persoanele atinse bănuiau că vinovații pentru nefericirile lor erau de căutat printre cei apropiați. La aceasta se adăugau particularitățile conversațiilor dintre femei, care se interesează „mai mult de problemele relațiilor umane decît de obiecte sau fapte". Relațiile între bărbați țin de asemenea de competențele feminine, ceea ce explică imediat de ce comunicarea între femei sub formă de bîrfă era mai conflictuală și mai ostilă decît aceea stabilită între bărbați, mai obiectivă și mai distantă.

Chestiunea este interesantă pentru că și în Germania în jur de 80% din victime (acuzate și condamnate) erau probabil femei. Firește, aceste cifre variază sensibil de la o regiune la alta. Astfel, între frontierele actuale ale Austriei, anumite regiuni s-au îndîrjit să prigonească exclusiv femeile (Vorarlberg), unele i-au persecutat în mod esențial pe bărbați (Austria de sus), în altele numărul bărbaților era predominant (Salzburg, Carinthia). În plan diacronic, evenimentele au evoluat la fel de diferit; în anumite regiuni s-a putut constata, mai ales în primele decenii ale persecuțiilor, că populația se referea mai ales la clișeul vechii vrăjitorii. Această constatare este deosebit de importantă în plan statistic, vînătorile de vrăjitoare din acești ani fiind deosebit de virulente. Totodată, în cursul secolului al XVII-lea, se constată augmentarea numărului de bărbați și chiar de copii. În cursul înfricoșătoarei vînători de vrăjitoare numită „vînătoarea magicianului Jackl" din

arhiepiscopia de Salzburg, din jurul anului 1680, victimele erau mai ales tineri, „băieţii-magicieni".

Este la fel de interesant să ne întrebăm asupra mecanismului care dădea naştere bănuielilor de vrăjitorie. Nu trebuie, evident, să sperăm în construcţia unor modele de bază care, conform proceselor fundamentale definite de autorii moderni, adică „modernizarea" sau — cum presupune MacFarlane — mutaţia sistemului „feudal" în „capitalism", ar fi legate de un progres al proprietăţii individuale. Sursele par atît de bogate, că se pot respinge asemenea generalităţi, stabilind modele de explicaţie foarte diferite. Aceasta depinde de diversele niveluri de examinare alese sau de observaţiile făcute în regiunile tipic variabile. În studiul său socio-istoric asupra modelelor de acuzaţie ale comisiilor săteşti împotriva vrăjitoarelor, Walter Rummel a demonstrat că în ţinutul său, spre deosebire de atîtea altele, acuzaţiile împotriva celor excluşi din societate nu se înmulţesc. Dimpotrivă, ele sînt îndreptate împotriva elitei populaţiei săteşti, pe care grupurile rivale o puteau afecta, „ca instrument al luptei de influenţă în interiorul comunităţii săteşti", acuzînd-o de vrăjitorie.

La un nivel mai profund se plasează studiul istoric şi antropologic al lui Rainer Walz care, cu ajutorul documentelor conţinînd procesele de vrăjitorie din comitatul Lippe, a studiat perfidia raporturilor umane în interiorul unui sat, relaţiile cu suspecţii şi ritualurile conflictuale în viaţa cotidiană. El crede că vexaţiile şi rănile corporale, lipsa de compasiune şi brutalitatea în conflictele între oameni au jucat un rol esenţial, în contextul definirii identităţii prin „onoare", în sînul societăţilor epocii moderne. După părerea lui, rolul jucat de bănuielile de vrăjitorie în raporturile interne ale unui sat s-ar datora, pe de o parte, locului înalt pe care acestea îl ocupau pe scara fictivă a ofensei şi, pe de altă parte, locului acordat magiei în explicaţia nenorocirilor de tot felul, ţinînd cont de reducţia contingentului, adică de diminuarea evenimentelor întîmplătoare.

Fricţiunile născute din coabitare nu pot — contrar modelelor lui Keith Thomas şi Alan MacFarlane — să fie atribuite unui model-tip dominant, ca de exemplu refuzul pomenilor. Dacă, într-o primă mişcare de entuziasm, s-a încercat aplicarea peste tot a „modelului Thomas-MacFarlane" (Peter Burcke), acum trebuie să admitem că acesta nu descrie decît unul din numeroasele aspecte posibile ale fenomenului: fiecare formă de conflict poate, în principiu, să se regleze în planul acuzaţiei rituale de vrăjitorie. Walz exclude orice formă de vînătoare de vrăjitoare ordonată de instanţele superioare în scopul unei modernizări sau al instaurării unei discipline, de exemplu, pentru o aculturaţie a societăţii săteşti, căci într-un asemenea caz s-ar fi produs disfuncţionalităţi în aceste procese.

În continuarea unor cercetări mai vechi pe continentul european, Keith Thomas presupunea că procesele de vrăjitorie ar fi putut fi inspirate de mobiluri fiscale, dar, ca regulă generală, aceste mobiluri n-au avut nici un fel de influenţă. Avansînd teza îmbogăţirii, s-ar părea că Spee şi alţi critici ar fi făcut aluzie la un comportament interesat din partea contemporanilor, larg răspîndit, şi la cîteva cazuri concrete de abuz. Totuşi, examinarea diverselor documente demonstrează că procesele costisitoare erau cel mai adesea deficitare. Firesţe, averea celor acuzaţi servea de acoperire a cheltuielilor, dar nu pentru a se realiza beneficii, pentru

că, cel mai adesea, se ținea cont de interesele moștenitorilor legali. Dacă nu existau moștenitori, bunurile rămase erau folosite *ad pias causas*, adică utilizate în opere sociale. Autoritățile încercau, într-adevăr, să eludeze orice idee de îmbogățire. Nu sînt rare cazurile cînd anumite procese de vrăjitorie sînt suspendate pentru că autoritățile consideră că sînt prea oneroase. Supușii cunoșteau acest ansamblu de probleme și, din ce în ce mai des, comune întregi propuneau să finanțeze ele însele procesele — chiar dacă aceasta presupunea vînzarea pădurilor comunale. Alte modele de explicație, simple și mai vechi, nu mai sînt preluate, chiar dacă există întotdeauna tendința de a le susține, cum ar fi celebra teză a „exterminării moașelor". Aceste teze nu sînt verificabile și, între timp, ele au fost respinse de vreo douăsprezece ori, așa cum o arată și studiile cele mai recente. Firește, procesele de vrăjitorie puteau, în cazuri individuale, să îmbrace un caracter instrumental, dar aluziile la motivațiile mai mult existențiale sînt din ce în ce mai numeroase.

SOLOMONARII DIN SCURTA EPOCĂ GLACIARĂ

Conflictele de vecinătate, așa cum apar ele în studiile lui Evans-Pritchard despre Africa și în studiile lui MacFarlane despre Anglia, joacă, în mod sigur, un rol foarte important în numeroasele procese de vrăjitorie instruite la sfîrșitul Evului Mediu și începutul epocii moderne. Dar pagubele individuale nu iscau decît acuzații individuale și nu acele mișcări populare comparabile cu revoluțiile mascate de vînătorile de vrăjitoare. Exista totuși o formă de pagubă care afecta nu numai economia privată, ci și întreaga colectivitate, cum se întîmplă în cazul pretinselor practici magice exercitate asupra condițiilor climatice destinate să strice recoltele, să provoace epizootiile, epidemiile. În acest caz, plîngerile erau adesea colective și nu individuale; ele erau depuse de cei care reprezentau familia în exterior, adică de bărbați, și adesea în cadrul reprezentărilor politice. Nu există nici un indiciu semnificativ că femeile s-ar fi putut opune acestei forme de pretinsă salvare a intereselor. În toate marile vînători de vrăjitoare stîrnite de comunități, se observă că practicile magice exercitate asupra timpului climatic au jucat un rol catalizator: în electoratul de Trier, electoratul de Mainz, electoratele de Köln, Bamberg, Würzburg, Eichstätt etc. Izvoarele sînt bine cunoscute și este inutil să le mai prezentăm aici.

Dar vom zăbovi o clipă pentru a demonstra că impresia subiectivă a unei vieți trăite într-o lume dislocată corespunde totuși unor fenomene măsurabile și obiective. O combinație complexă de factori sociali și climatici ai istoriei au condus secolul al XVI-lea într-o capcană demografică: îndelunga și regulata creștere a populației a fost încetinită de o agravare a situației climatice în epoca numită „scurta epocă glaciară". Între 1560 și 1630 verile umede și iernile friguroase au antrenat o sensibilă agravare a situației agricole, provocînd foametea și înmulțirea bolilor în anii cu recolte slabe. Datorită operei model a lui Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz* (*Istoria climatului în Elveția*), avem acum foarte multe puncte de reper cu privire la caracterul climatic al acelor ani. Am

constatat astfel că au existat ani cu veri umede și reci și ierni lungi și friguroase, deci foarte puțin propice culturilor de cereale și viticulturii, în cursul cărora s-a întețit prigoana împotriva vrăjitoarelor. În prim-planul marilor vînători de vrăjitoare din anii 1560, de la sfîrșitul anilor 1580 sau 1620, se observă condițiile climatice speciale, „secvențe cumulative de frig" (1560–1574, 1583–1589, 1623–1628): în 1587, căderile de zăpadă au persistat pînă în iulie și au reînceput în septembrie; în 1588, anul naufragiului *Invincibilei Armada*, ne aflăm în prezența unei „umidități anormale multiseculare", care va antrena un ciclu de recolte proaste cîțiva ani în șir.

În arierplanul celor mai mari vînători de vrăjitoare, al celor de la sfîrșitul anilor 1620, se profilează șase ani marcați de ierni lungi și friguroase, urmate, în 1627 și 1628, de ani cu veri și toamne excesiv de reci și umede; anul 1628 a fost un an „fără vară". Totuși meteorologia, glaciologia, dendrocronologia prin ele însele nu ne înlesnesc înțelegerea vînătorii de vrăjitoare: studiul vechilor tarife prezentat de Moritz John Elsas demonstrează că prețurile alimentelor au fost influențate de aceste condiții climaterice și că — așa cum știm de la Wilhelm Abel și Ernest Labrousse — celebrii ani de epidemie și de foamete sînt direct legați de această situație.

Putem demonstra cele spuse mai sus cu ajutorul unui exemplu foarte caracteristic: debutul marilor vînători de vrăjitoare în 1563. În climatologie, începutul anilor 1560 este marcat de instalarea „scurtei perioade glaciare" și de „o schimbare de viteză a mașinii timpului", cel puțin în emisfera nordică dacă nu în ansamblul climei. Conform explicațiilor climatologiei, scăderea temperaturii a urmat verii fierbinți din 1556; în timpul iernii secolului, 1561, lacul Constance a înghețat pentru prima dată după multe decenii, împiedicînd circulația timp de șaizeci de zile. Anul 1562 a fost un an de „umiditate anormală" și începînd cu această dată verile umede au fost asociate unor ierni friguroase. Amploarea condițiilor climaterice agravante a afectat serios o societate agrară, bazată pe o tehnologie relativ primitivă și un sistem social insuficient. Posedăm puține elemente cu privire la marea vînătoare de vrăjitoare din Wiesensteig, care număra șaizeci și trei de victime, dar, în cursul unui proces desfășurat în fața unei jurisdicții superioare a Imperiului, durînd de mulți ani, un conte de Rechberg a fost constrîns să justifice procesele de vrăjitorie intentate în senioria de la Illereichen. În declarația sa el notează că „simțise cu multă supărare și observase consternat că demonii răuvoitori și vrăjitoarele provocaseră multiple pagube demonice persoanelor, animalelor și recoltelor, încît numeroase persoane onorabile, inocente au fost ruinate, și-au pierdut viața și au văzut distrugîndu-se întregul lor avut. Iată de ce fusese rugat de întreaga comunitate țărănească să constate serios (*gebürlich*) situația batjocoritoare (*trüngelichst*) și să..." Mereu și mereu auzim aceleași argumente la debutul unei mari vînători de vrăjitoare: comunitățile sătești manifestau în fața castelului seniorilor feudali și cereau cu insistență exterminarea perturbatorilor. La acest nivel, nu exista absolut nici o urmă de motivație religioasă care s-ar fi născut din Contrareformă. Este vorba de acei solomonari pomeniți în istoriile din zorii Evului Mediu, cum ar fi Agobard din Lyon, de exemplu, sau în analele mînăstirii din Weihenstephan. De ce s-a crezut în Europa

centrală că practicile magice, mai ales ale femeilor, ar fi putut influența timpul? Iată o întrebare interesantă. Pentru a o rezolva, va trebui să intrăm în mitologie, nu numai printr-o „abordare romantică", după expresia lui William Monter, dar și ca o sarcină a „folcloristului", în sensul în care înțelege Andreas Blauert termenul.

MAI MULT DE 20 000 DE RUGURI?

Cercetările vechi despre vrăjitorie explicau motivele prigoanelor împotriva vrăjitoarelor, arătînd cît de ușor puteau fi inculpate. Și concluziile acestor cercetări s-au fixat în opinia publică, după cum se poate constata la fiecare dezbatere cu auditoriu. Publicul mai crede și astăzi că fiecare prezumție de vrăjitorie ar fi antrenat o execuție. Totuși, enormele cifre care au fost avansate privind execuțiile de vrăjitoare, sugerate de asemenea concepte, n-au existat niciodată. În anumite ținuturi, trebuie să studiem un număr considerabil de documente — jurămintele de renunțare la răzbunare, actele de vrăjitorie, arhivele judiciare ale orașelor, registrele de execuție, procesele verbale ale tribunalelor, protocoalele consiliilor aulice, procesele verbale ale reuniunilor consiliilor, cronicile, jurnalele intime, corespondența etc. — pentru a ajunge în sfîrșit la procesele de vrăjitorie. În cărți și rapoarte sînt pomenite mereu ținuturile în care cercetătorii, folcloriștii și istoricii locali au găsit materialele corespunzătoare. Examinînd astfel cutare regiune, în care nu existau decît foarte puține rapoarte de acest gen, autorul a înțeles că în acest spațiu procesele de magie și vrăjitorie au fost puțin numeroase.

Ținînd cont de reconstrucția minuțioasă a evenimentelor realizată în cîteva regiuni, știm astăzi că vînătoarea de vrăjitoare a început mai tîrziu și a urmat un model mai complex decît cel imaginat altădată. Lucrări de cercetare mai recente privind vrăjitoria au făcut să scadă considerabil cifrele exorbitante ajungînd pînă la nouă milioane (!) de victime, din care au mai rămas astăzi peste o sută de mii, repartizate pe mai multe generații. Levack crede că cea mai mare parte a acestor estimări se raportează la victimele prigonite în Germania. Numărul cazurilor citate de Schormann, între treizeci și o sută de mii, numai în Germania, nu pare foarte precis. Iată de ce Midelfort micșorase mult cifrele și presupunea că s-ar situa între patruzeci și cincizeci de mii de execuții în Germania și pînă la șaizeci și două de mii în toată Europa. După părerea noastră însă, există motive întemeiate pentru a continua munca de demistificare a acestor cifre: ar rămîne poate douăzeci, douăzeci și cinci de mii pentru Germania și respectiv cifre mult mai mici pentru Europa. Am ajunge cam la vreo cincizeci de mii de execuții de vrăjitoare în total, dar nu vom putea vorbi de un număr „mic", pentru că am depăși măsura în sens contrar. În afară de aceasta, execuțiile reprezintă elementele cele mai ușor de numărat. Procesele de magie și vrăjitorie erau mult mai numeroase decît cifrele propuse și trebuie să fim conștienți că majoritatea acestor procese nu s-au terminat prin achitări, că sentințele pronunțate erau grele, mergînd pînă la închisoarea pe viață.

Aceste cifre „mici", care reprezintă o estimare provizorie pentru Germania, au fost în parte acceptate, în parte contestate: Gebhardt, care a studiat una din

regiunile cele mai afectate de vînătoarea de vrăjitoare, preferă să rămînă la cifrele propuse de Midelfort. În orice caz, cincisprezece mii de execuții de vrăjitoare în Germania constituie o cifră incontestabilă, reprezentînd limita inferioară. Cifrele superioare acestei limite sînt probabile, dar nu trebuie să uităm că ele se întemeiază pe estimări mai mult sau mai puțin speculative. Trebuie să fim deci prudenți. În nici un moment persecuțiile în Germania n-au fost răspîndite pe întregul teritoriu al țării, afirmație pe care o putem susține astăzi, după o serie întreagă de studii regionale. În afara unei „zone centrale de procese de vrăjitorie", care în plan politic și confesional regrupează regiunile cele mai puternic fărîmițate, iar în plan economic regiunile cele mai supuse variațiilor atmosferice, există vaste zone în care execuțiile de vrăjitoare erau rare. Aceste zone regrupează teritoriile de mare suprafață care dispun de un sistem judiciar ierarhic organizat: de exemplu, cele patru electorate laice (Boemia, Palatinatul, Saxa, Brandenburg), teritoriile provenind din Imperiu (Austria, Bavaria, mai tîrziu electoratul de Bavaria, Tirol), ducatele de Juliers-Clèves-Berg (chiar după convertirea lor la catolicism), comitatele Mark și Ravensberg sau ducatul de Württenberg, o regrupare independentă de religie, de structura economică, de structura habitatului, de relațiile între sexe și de alte fenomene divergente determinante. Pe aceste teritorii procesele de vrăjitorie au fost reprimate de jurisdicțiile centrale numite consilii aulice, Consiliu Superior, Curte superioară etc., conform unor proceduri similare urmate de Parlamentul din Paris în zona sa de influență.

Cu alte cuvinte, nici un stat german de mare suprafață, nici un oraș important n-a fost teatrul unor mari vînători de vrăjitoare. Cifre ca acelea citate pentru cîteva mari orașe ale Elveției — o sută patruzeci și unu de ruguri pentru delictul de vrăjitorie la Geneva, șaptezeci și patru de ruguri la Zürich — nu se regăsesc în Germania decît în orașe evident mai puțin importante ca Osnabrück sau Lemgo.

INTENSITATEA VÎNĂTORILOR DE VRĂJITOARE

Dorința de a prezenta intensitatea persecuțiilor în teritoriile germane prin raportare la contextele țărilor europene pare din capul locului o întreprindere fără șansă. Cunoaștem toate polemicile referitoare la sursele adesea incomplete, la caracterul diferit al documentelor în deosebite locuri, la inexactitatea cifrelor indicate într-o epocă în care nu se cunoșteau statisticile și, de asemenea, exigențele obișnuite ale criticii izvoarelor. Ni se pare totuși că acestea sînt problemele cu care ne confruntăm de fiecare dată cînd se pune problema exploatării surselor istorice. Nu putem lucra decît cu cele pe care le avem. N-ar trebui să fim totuși nici prea pesimiști, pentru că execuțiile vrăjitoarelor, adică procesele cu vrăjitoare sînt evenimente atît de spectaculoase încît probabilitatea transmiterii lor este relativ ridicată. Mai mult, cercetările privind istoria proceselor de vrăjitorie s-au dezvoltat între timp, rezultînd numeroase studii serioase care au înlesnit stabilirea comparațiilor și în plan cantitativ. O primă etapă ar putea pune judicios în circulație patru mărimi: spațiu, timp, densitatea populației și numărul execuțiilor. Firește, cercetarea socio-istorică este adesea incapabilă să adune cifrele exacte pentru

populația epocii moderne, dar este întotdeauna mai judicios să lucrezi cu estimări care pot fi corectate mai tîrziu decît să eviți orice formă de calcul.

Dificultățile legate de aceste calcule au fost abordate în exemplul Danemarcei. O problemă similară există și în privința ducatului de Bavaria: numărul locuitorilor acestui stat de mare suprafață (în jur de 900 000 de locuitori în anii 1600) a fost calculat prin estimări. Numărul execuțiilor a fost tradițional mult exagerat în literatura mai veche, în absența studierii unor surse seriale care existau totuși într-un număr suficient: protocoalele judiciare centrale ale Consiliului aulic (comparabil Parlamentului), dările de seamă ale tribunalelor din mai bine de o sută de jurisdicții regionale, protocoalele interogatoriilor din orașe, arhivele vrăjitoriei, cronicile, jurnalele intime, corespondența etc. Fiecare dintre aceste surse are propriile ei lipsuri, dar, în ansamblu, ele dau o reprezentare destul de veridică a fenomenului. Aici, ele sînt o problemă nu pentru că ar fi insuficiente, ci, dimpotrivă, pentru că ar fi prea numeroase. Pentru a le evalua mai exact a fost necesară dezvoltarea unui sistem de analize complexe, care, asemenea cercetărilor arheologice, procedează prin săpături stratigrafice în locurile importante, în scopul obținerii unei reprezentări cît mai clare posibil. Rezultatele au fost dintre cele mai uimitoare: unele vînători de vrăjitoare erau cunoscute de foarte mult timp; mai mult, s-au descoperit numeroase alte procese de vrăjitorie, dar relativ puține suplicii prin ardere de viu pe rug. Dintre sutele de tribunale cunoscute, multe n-au ordonat cu siguranță niciodată nici o execuție de vrăjitoare. Chiar în vremurile celor mai grave persecuții, între 1606 și 1616, s-a dovedit că, printre persoanele împotriva cărora au fost intentate procese de vrăjitorie (în jur de 25% bărbați), procentajul execuțiilor este de numai 9% (adică optsprezece execuții la două sute trei procese). Estimările stabilite pe această bază pentru ansamblul ducatului au dat pentru perioada 1586–1630, în total, 1 545 de procese urmate de aproximativ o sută patruzeci de execuții. Înainte și după această perioadă, procesele pentru delictul de magie sau vrăjitorie au fost evident mult mai puține, în jur de cinci pe an, de unde ar rezulta poate în ansamblu cam trei mii de procese. Numărul execuțiilor abia dacă ar fi putut fi dublul cifrei de mai sus, căci lumea devenise atunci mai critică față de procesele de vrăjitorie. Totuși, cîteva procese de vrăjitorie, cum sînt cele desfășurate între 1590 și 1630 în condiții specifice, au constituit o excepție: ele au făcut o sută treizeci de victime. În ansamblu se poate estima cu prudență că au fost cam între trei și patru sute de procese de magie și vrăjitorie. Pînă astăzi s-a dovedit că, pentru întregul ansamblu al epocii moderne, în Bavaria au fost executate 271 de victime. Dacă toate aceste verdicte s-au efectuat într-o singură generație, aceasta ar corespunde unui procentaj de 0,03%, adică de 0,044% dacă ne apropiem de limita superioară a estimărilor.

Pentru a plasa acest „procentaj de execuții" într-un cadru comparabil, îl vom opune altor cîtorva exemple. Prinții domnitori ai Bavariei, Wilhelm al V-lea și Maximilian I, sub egida cărora se vor desfășura persecuțiile, aveau amîndoi soții dintre prințesele de Lorena. Briggs presupune că la patru sute de mii de locuitori, cît număra Lorena, au avut loc în jur de trei mii de procese de vrăjitorie. În raport cu cifrele lui MacFarlane pentru Essex, Briggs crede că frecvența proceselor este

relativ comparabilă. În schimb, procentajul de condamnări (*conviction rate*) este spectaculos de diferit: 90% în Lorena, ceea ce ar însemna 2 700 de execuţii într-o perioadă cuprinzînd două generaţii. Ceea ce ar fixa cota de execuţii la 0,675. Să comparăm aceste cifre cu persecuţiile din electoratul de Köln: Schormann estimează că arhiepiscopia de Köln număra în total 220 000 de locuitori şi 2 200 de execuţii. Astfel, un locuitor dintr-o sută ar fi fost executat pentru delictul de vrăjitorie.

Faptul că Germania ar fi fost „centrul vînătorii de vrăjitoare" în Europa, deci şi în plan internaţional, în epoca în care s-au desfăşurat unele din cele mai extinse vînători de vrăjitoare în regiunile germanofone şi în interiorul hotarelor Imperiului, ar fi foarte greu de pus la îndoială, ţinînd cont de rezultatele cercetărilor recente asupra acestui subiect. Totuşi, această Germanie trebuie privită din unghiuri foarte diferite. Dacă luăm în consideraţie că au avut loc în jur de cincisprezece mii de execuţii pentru delictul de vrăjitorie, raportînd cifra la numărul de locuitori, lucru ce poate fi dovedit, procentul de execuţie atinge 0,1% din populaţie — ceea ce ar însemna că un locuitor dintr-o mie ar fi urcat pe rug pentru delictul de vrăjitorie (bărbaţi sau femei).

Excepţiile dovedesc că de fapt numărul real de execuţii era mai ridicat, probabil cu o treime sau două, dar sigur nu dublu. Dublînd cifra, am obţine o cotă de 0,2%, care ar rămîne în acelaşi ordin de mărime.

Aceste calcule au fost efectuate ca şi cum toate execuţiile s-ar fi petrecut în aceeaşi generaţie; dar, în realitate, ele se repartizează pe o perioadă cuprinsă între 1480 şi 1750, adică în nouă generaţii. La drept vorbind, majoritatea execuţiilor — ca în aproape toate ţările din Europa de Vest — s-au desfăşurat cam pe parcursul a două generaţii, situate între 1580 şi 1640, sau în trei generaţii trăind între 1580 şi 1670. În acest caz, procentul de execuţie calculat — execuţii exprimate la procentaje din populaţie — poate fi considerat ca indice de intensitate a vînătorii de vrăjitoare. Acest procent este deosebit de interesant, căci el ne permite să scoatem în evidenţă variabilitatea cifrelor de execuţie în interiorul Germaniei şi să le comparăm cu cele din alte ţări. În tabelele care urmează am consemnat între ghilimele toate unităţile geografice anacronice, adică acelea pe care le-am replasat în cadrul frontierelor actuale. Prin anticipaţie, vom cita media pentru întreaga Europă, care, printr-o estimare de patruzeci şi cinci de mii de ruguri la o sută de milioane de locuitori în jurul anului 1600, prezintă un procent de execuţii de 0,04%.

Cu cît unităţile examinate sînt mai mici, cu atît statisticile calculate artificial pot să pară mai absurde. Mi-ar face plăcere să demonstrez ideea prin cîteva exemple. Oraşul liber Augsburg, multiconfesional, era înainte de războiul de treizeci de ani o mîndră metropolă de aproximativ cincizeci de mii de locuitori. În perioada 1580–1624, aici s-au desfăşurat şaptezeci de procese de vrăjitorie fără să se fi pronunţat vreo sentinţă de condamnare la moarte. În timpul războiului de treizeci de ani, Augsburg devine un orăşel de provincie: pierduse mai mult de jumătate din populaţie ca urmare a mai multor epidemii dramatice. Începînd din acest moment, populaţia stagna la o cifră de aproximativ douăzeci de mii de locuitori. De acum încolo, procesele de vrăjitorie se vor încheia prin execuţii. Ţinînd cont de schimbările de situaţie, şaptesprezece persoane au fost executate pentru delictul de vrăjitorie între 1625 şi 1699. Se pot face aceleaşi observaţii pentru Nürnberg.

Intensitatea persecuțiilor
Procentajul de execuții ale vrăjitoarelor
în raport cu populația din diferite țări ale Europei (estimări)

[%]	*State*	*Locuitori*	*Execuții*
10,0	„Liechtenstein"	3 000	300
1,0	Electoratul de Köln	220 000	2 200
0,675	Ducatul de Lorena	400 000	2 700
0,5	Vorarlberg	40 000	200
0,467	„Sarra"	100 000	467
0,40	„Elveția"	1 000 000	4 000
0,338	Scoția	400 000	1 350
0,175	Danemarca	570 000	1 000
0,15	„Germania"	15 000 000	22 500
0,125	„Norvegia"	400 000	500
0,082	Essex	100 000	82
0,075	„Austria"	2 000 000	1 500
0,044	Islanda	50 000	22
0,04	„Europa"	100 000 000	45 000
0,032	„Finlanda"	350 000	115
0,030	Ducatul de Bavaria	950 000	271
0,025	Anglia	4 000 000	1 000
0,016	„Ungaria"	3 000 000	472
0,010	„Țările de Jos"	1 500 000	150
0,0005	Portugalia	1 000 000	5

Alte două exemple: orășelul liber Rottweil a executat o sută treizeci și una de vrăjitoare; este adevărat că aceste execuții s-au desfășurat pe parcursul a trei generații, cota calculată, adică 2,57%, trebuind deci împărțită la trei. Mînăstirea catolică din Obermarchthal: în acest mic teritoriu care nu număra mai mult de șapte sute de locuitori, se obține o cifră incredibilă de 12%. Efectiv, în anii 1586–1588, 7% din locuitori au urcat pe rug pentru delictul de vrăjitorie, celelalte execuții repartizîndu-se pe o durată de o sută șaptezeci de ani. Fapt e că, studiind mai bine cifrele, se poate constata caracterul dramatic pe care l-a dobîndit în aceste state vînătoarea de vrăjitoare, chiar în comparație cu persecuțiile cele mai intense din marile teritorii, cum ar fi electoratul de Köln. Comitatul Vaduz a trecut prin valuri de vînători de vrăjitoare devastatoare în anii 1648–1651 și 1677–1680, perioadă în care aproximativ trei sute de persoane sînt condamnate la ardere pe rug, adică 10% din populație. A doua mișcare de persecuții nu s-a încheiat decît o dată cu destituirea contelui de Vaduz. După moartea acestuia, teritoriul care îi aparținuse a devenit fieful familiei princiare de Liechtenstein, dăruit de împăratul Leopold I.

Procentajul de execuții de vrăjitoare în raport cu populația Germaniei (estimări)

[%]	*Teritorii*	*Locuitori*	*Execuții*
12	Mînăstirea imperială din Obermarchthal	700	84
4,6	Tribunalul liber din Alzenau	3 000	139
2,57	Orașul liber Rottweil	5 100	131
1,0	Electoratul de Köln	220 000	2 200
0,5	Vorarlberg	40 000	200
0,195	Episcopia de Augsburg	100 000	195
0,15	„Germania"	15 000 000	22 500
0,13	Orașul liber Memmingen	6 000	8
0,08	Oettingen-Wallerstein	60 000	48
0,0425	Orașul liber Augsburg	40 000	17
0,04	Europa	100 000 000	45 000
0,030	Ducatul de Bavaria	900 000	271
0,01	Principatul-episcopie de Kempten	40 000	4
0,00	Orașul liber Frankfurt	20 000	0

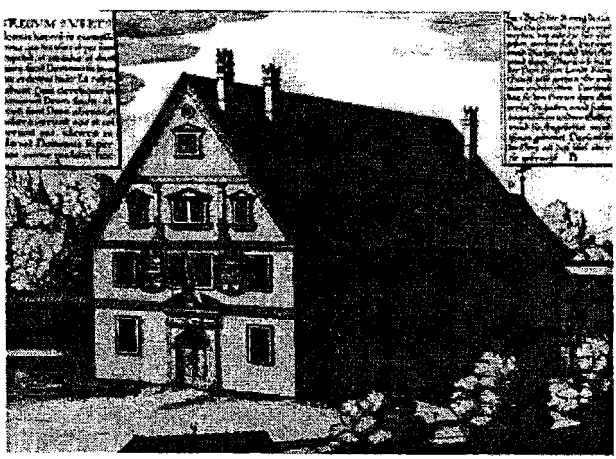
PUTERE CENTRALĂ, PRESIUNI LOCALE

Centrele politice și centrele economice ale Germaniei — un rezultat uimitor al cercetării — au fost relativ cruțate de procesele de vrăjitorie. Cu alte cuvinte, în cea mai mare parte a Germaniei (și în Austria), procesele de vrăjitorie au fost îngrădite în limite destul de strînse, intensitatea persecuțiilor nediferind prea mult de aceea pe care am cunoscut-o în Franța sau Anglia. În acest context, apare și mai evident că extinsele vînători de vrăjitoare din Germania au declanșat evenimente teribile pentru că, într-un timp scurt, mai multe sute de persoane au fost aruncate în flăcări. Acest fenomen cere mai multe explicații decît cele, și așa numeroase, furnizate pînă acum. La întrebarea: de ce Germania a aprins mai multe ruguri decît celelalte țări ale Europei? sînt posibile diferite răspunsuri. Pe urmele lui Midelfort și Schormann, Levack atribuie în mod esențial această situație particularismului politic al Germaniei și Elveției alipită ei, ca și al unor zone marginale ale Franței, care permitea fiecărui petic de pămînt să ridice atîtea ruguri cîte doreau seniorii tribunalelor și supușii lor.

Dispunem acum de încă un exemplu care ar explica această accentuare: am mai arătat că în senioriile austriece *vor dem Arlberg* (în fața Arlbergului), tulburate de crizele agricole de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, populația ceruse masiv vînători de vrăjitoare, dar guvernul central de la Innsbruck, care din 1523 domnea și peste Vorarlberg, reprimase cu multă fermitate aceste mișcări. În anii 1648–1652, senioria din Prättigau, situată în cîmpie, se eliberase de hegemonia austriacă,

reintegrîndu-se cantonului elvețian Grisons. Prin acest gest, Prättigau ieșea, de asemenea, și din Imperiul Roman. În aceeași clipă chiar, guvernul de la Innsbruck al Tirolului a pierdut controlul teritoriului, iar tribunalele din senioria Prättigau și-au dobîndit deplina suveranitate judiciară. Atunci voința „poporului" le-a arătat calea: judecătorii prudenți au fost destituiți și înlocuiți prin judecători influențabili. Consecința nu s-a lăsat așteptată: începînd din anul 1652, cele trei curți superioare ale senioriei au ordonat importante vînători de vrăjitoare care au fost urmărite cu consecvență pînă în anul 1660, costînd viața mai multor sute de persoane. Această epocă figurează în istoria ținutului Prättigau și a cantonului elvețian Grisons ca *groos Häxatöödi* (marele masacru al vrăjitoarelor). În Montafon, teritoriul austriac vecin, populația reclama vînători de vrăjitoare asemănătoare, dar guvernul central de la Innsbruck descuraja asemenea cereri. În senioriile cantonului rhetic Grisons, ca și în cantoanele italiene, cum ar fi Poschiavo (Puschlav), execuțiile de vrăjitoare se numărau cu sutele. Numai în Poschiavo, între 1672 și 1676, au fost afectați 5% dintre locuitori.

Importanța unei puteri centrale nesupuse presiunii directe a voinței populației locale este bine ilustrată de aceste exemple. Lucrul acesta a fost chiar mai important decît chestiunea demonologiei și a sistemului judiciar, pe care Levack, în urma unor eminente cercetări, le-a considerat esențiale în înscenarea vînătorilor de vrăjitoare. În ținutul Prättigau, independent față de Austria, populația respecta prea puțin pe judecătorii eruditi, dreptul roman și centralismul; judecătorii aleși își rosteau sentințele fără să mai țină cont de codul de procedură: nu era necesar nici măcar să se refere la un model demonologic dezvoltat, pentru că era vorba de maleficii concrete: tensiunile religioase nu erau implicate. Această situație semăna cu aceea din Anglia și Scandinavia. Și totuși, în acel moment s-au declanșat marile vînători de vrăjitoare. Populația țărănească cerea „extirparea răului",



Casă construită de episcopul de Bamberg, în care erau închise și interogate vrăjitoarele
(gravură din secolul al XVII-lea. B.N. Paris)

exterminarea vrăjitoarelor care de generații distrugeau recoltele și pe care guvernul central nu voia să le condamne la moarte. *Groos Häxatöödi*, în Prättigau, era oare un tip de „proces de vrăjitoare continental" în sensul tradiției dogmatice anglo-saxone? Sau nu era vorba aici decît de o „întreprindere comunitară" (Monter) prin excelență?

ÎNTREBĂRI ÎN SUSPENSIE

Prin concentrarea asupra unor argumente de istorie a mentalităților, a dreptului și a senioriilor, se pare că anumite aspecte importante au fost neglijate. Să citățm mai întîi un „factor obiectiv": nici bogatele state ale Europei de Vest, nici statele Europei de Nord, de Est sau de Sud, slab populate, n-au cunoscut cicluri de foamete identice cu acelea care au bîntuit Europa centrală la sfîrșitul secolului al XV-lea și din nou în anii 1560. Firește, creșterea paralelă a numărului proceselor de magie și vrăjitorie în multe regiuni ale Europei se explică prin condițiile-limită în plan cultural și economic — climatic, în fapt — care s-au modificat simultan, și totuși fiecare societate este altfel afectată. Cele mai atinse au fost probabil regiunile cele mai populate, dar și cîteva regiuni sărace, marcate de condiții agricole marginale, cum ar fi Jura suabă, unde vînătorile de vrăjitoare au început în anul 1563.

Al doilea factor este un „factor subiectiv" care-i privește atît pe instigatori, autorități și popor, cît și pe victimele însele. Se poate, evident, spune că „lupta pentru stabilitate în Europa modernă", ca să utilizăm o formulă a lui Theodor Rabb, a fost dusă în Germania și Elveția în condiții extreme și a îmbrăcat, din acest motiv, forme de expresie extreme. De-a lungul anilor catastrofici ai „scurtei ere glaciare", populația țărănească din anumite regiuni era însuflețită de o intensă speranță de eliberare: exterminarea spiritelor rele ar ameliora, credea ea, jalnica lor situație materială. Dacă, pe un teritoriu mic, această așteptare corespundea întîmplător obiectivelor autorităților, ea putea să dea naștere unor periculoase izbucniri de violență.

Această formă de interpretare nu trebuie totuși să dea impresia că cercetarea privind vrăjitoria ar fi rezolvat marile enigme sau că sursele, mai ales arhivele proceselor de vrăjitorie, s-ar fi epuizat. În afară de faptul că rarele informații de care dispunem privind numeroase regiuni ale Germaniei, mai ales cele ale fostei R.D.G., nu ne permit decît să presupunem — excluzînd poate Mecklenburgul — că vînătorile de vrăjitoare în aceste regiuni n-au cunoscut o amploare identică aceleia din electoratele de Köln, Mainz și Trier sau din episcopiile de Bamberg, Würzburg și Eichstätt; informațiile noastre privind cauzele acestor mișcări sînt încă insuficiente, după cum putem constata într-un studiu interesant despre Uckermark. În rest, cum am aflat că vînătorile de vrăjitoare, și nu acuzațiile de vrăjitorie, erau evident mai puțin frecvente la centru decît s-a presupus pînă atunci sau că execuțiile pentru delictele de vrăjitorie ocupaseră un loc important în istoria criminalității cîtorva regiuni, dar că n-au jucat nici un rol în altele, va trebui să reformulăm întrebările. Într-adevăr, ce s-a întîmplat cu credința larg răspîndită în magie și vrăjitorie sau în miturile populare? Putem spune astăzi că bănuielile

de vrăjitorie făceau parte din viața cotidiană. Acest fenomen s-a răspîndit de-a lungul întregului Ev Mediu și a persistat în timpul epocii vînătorilor de vrăjitoare. Cultura populară, aceea a practicilor magice, a fost în esență scutită de persecuții, căci acestea din urmă n-au atins niciodată o intensitate atît de mare încît să pună în pericol grupul fizic pe care-l reprezentau purtătorii culturii populare, chiar dacă unii vraci și ghicitori erau antrenați în procese de vrăjitorie. Totuși, următorul model de interpretare n-a fost pus sub semnul întrebării de execuțiile de vrăjitori, ci mai degrabă a fost confirmat prin ele: dacă credințele în magie și vrăjitorie au slăbit, aceasta depindea cu siguranță de faptul că în Germania, ca și în Olanda, grupuri sociale definite — comercianți, medici, juriști — își afirmaseră poziția socială în secolul al XVII-lea în așa fel încît, nemaisimțindu-se amenințați, nu s-au mai interesat de această tematică.

Și astăzi încă întrebările puse cu privire la procesele de vrăjitorie sînt mai interesante decît evenimentele însele. De altfel, numeroase întrebări n-au putut fi puse decît după un examen aprofundat, ca de exemplu cele care privesc rolul copiilor sau chiar cel al bărbaților în procesele de vrăjitorie, rolul ecleziaștilor ca victime ale acelorași procese și, în sfîrșit, o întrebare capitală: care a fost influența vînătorilor de vrăjitoare asupra istoriei femeilor? Între altele, s-a ridicat chestiunea privitoare la limba folosită în procesele de vrăjitorie; au fost redactate studii privind cîțiva demonologi sau atitudinea lui Martin Luther față de practicile magice și vrăjitorie; anumite procese de vrăjitorie au stîrnit în mod deosebit interesul, ca, de exemplu, procesul intentat mamei astronomului Johann Kepler. Mai sînt întrebări privind istoria dreptului, istoria criminalității, difuziunea temei vrăjitoriei sub dictatura național-socialismului și în societatea germană actuală. Cele mai interesante, prevăzute de istoricii Școlii Analelor, sînt poate cele privind climatul mental, psihologia și modurile de percepție. Acestea sînt probleme de ordin general, cum este aceea pusă de Lucien Febvre, care vorbea despre o anumită modificare de sensibilitate; ea a făcut recent obiectul unui studiu de Bernd Roeck, bazat pe reproșurile care se aduceau vrăjitoriei.

Dar, în acest context, se pune evident o chestiune esențială: să aflăm modalitățile de înscenare a proceselor de vrăjitorie la toate nivelurile societății: în sate, orașe, la Curte. Și astăzi este încă greu de răspuns la o întrebare fundamentală: de ce, în anumite cazuri, au căzut interdicțiile cînd, de fapt, ele erau înscrise în preceptele religioase, în dreptul penal sau în moravuri, tocmai pentru a împiedica asemenea excese? De foarte mult timp, știm că e necesar să implicăm numeroși factori pentru a explica motivațiile vînătorii de vrăjitoare. Asociind climatologia, economia și sociologia, istoria mentalităților și a obiceiurilor, relațiile între sexe și psihologia, se pare că această întreprindere curajoasă se complică și mai mult. Totuși, ne putem considera fericiți că am putut depăși stadiul explicațiilor simple.

TEORII EXPLICATIVE. CENTRU ȘI PERIFERIE?

Europa centrală de la începutul epocii moderne este cel mai bun exemplu oferit pentru a elabora teorii, căci ea se definește printr-o organizare eterogenă, oricare ar fi aspectul luat în discuție: geografic, politic, confesional, economic,

demografic etc. Să luăm, de exemplu, repartiția vînătorilor de vrăjitoare: să ne imaginăm că o suprapunem peste alte hărți de repartiții. Vom constata că antagonismul între un mare oraș și munte, dezvoltat de F. Braudel (opoziția între „bătrîna vrăjitoare" din Alpi și bancherul dintr-un mare oraș, formulată de Bengt Ankarloo și Gustav Henningsen pe urmele lui Johann Galtung), are puține legături cu vînătoarea de vrăjitoare. Immanuel Wallerstein ne furnizează cu privire la acest punct un criteriu de judecată născut dintr-o proiecție asupra istoriei secolului al XVI-lea a unui model de dependență. Vrăjitorii teritoriilor periferice n-au fost decît arareori hăituiți, chiar în sînul culturii creștine occidentale, în Irlanda ca și în Ucraina, în Laponia ca și în Sicilia și, în mod special, în coloniile de peste mare, Noua-Franță, Noua-Anglie, Noua Castilie, Filipinele etc.

Capitalismul dezvoltîndu-se atunci în metropole, vînătoarea de vrăjitoare să fi apărut în centru? Evident, și aici trebuie să dăm tot un răspuns negativ, căci centrele economice (Amsterdam, Anvers, Milano, Veneția, Neapole, Sevilla, Hamburg, Frankfurt-pe-Main etc.) au fost pe deplin cruțate de vînătorile de vrăjitoare. În aceeași situație se află centrele politice (Madrid, Londra, Paris, Viena etc.) sau centrele culturale (Florența etc.). Toate centrele sînt aici implicate, fie în plan internațional, fie în plan european, adică — și aici chestiunea devine interesantă — toate centrele microcosmosului anarhic al Europei centrale. Orașele Germaniei în epoca modernă nu erau prin nimic comparabile cu marile metropole europene: Viena, Berlin și Hamburg nu depășeau cifra de 100 000 de locuitori; orașe cum ar fi Augsburg, Köln sau Hamburg nu numărau decît 40 000, 50 000 de locuitori aproximativ. Totuși, această slabă importanță demografică reușea aparent să imunizeze împotriva vînătorii de vrăjitoare.

Așa cum s-a văzut, trebuie să admitem că mișcările de persecuție au fost foarte diverse. Pe marile teritorii laice și în principalele orașe libere ale Germaniei, vrăjitoarele au fost rar hăituite, în timp ce vînătorile de vrăjitoare au fost extrem de numeroase între 1580 și 1640 în cîteva mici state ecleziastice — și nu în toate, evident. Aceste teritorii ecleziastice erau fie — asemenea electoratului de Köln — vecine cu centrul economic al Europei, fie așezate la o distanță medie — ca episcopiile franconiene de Eichstätt, Würzburg și Bamberg —, fie foarte depărtate — ca ducatul de Neisse în Silezia. Se întîmplă frecvent ca teritoriile laice mai mici, propice unor importante vînători de vrăjitoare, să fie situate în vecinătatea acestor teritorii ecleziastice; procesele de vrăjitorie erau aici adesea judecate de *condominium* — jurisdicție comună mai multor teritorii — ca de exemplu cele din comitatele calviniste Hanau și Nassau. Firește, trebuia ca mentalitățile protestante să fie egal dispuse să accepte paradigma persecuțiilor. Aparent, oricare ar fi fost religia instanțelor superioare care intentau procesul de vrăjitorie, prigoana era întotdeauna impregnată de o mare fervoare religioasă, deja criticată de iezuitul See, și de o anume lipsă de scrupule pentru a apăra ideologia. Putem spune că autoritățile superioare aplicau adesea intoleranța „secolului religiilor" — dar acest lucru este astăzi cunoscut.

Tot cu privire la modelul centru-periferie, nu trebuie să neglijăm faptul că cele mai mari vînători de vrăjitoare s-au desfășurat în Europa centrală. În plan socio-istoric, în secolul al XVI-lea, această clasificare geografică atestă în primul

rînd puternice concentrări de populație dezvoltate în același timp cu proastele condiții de aprovizionare: „Frontierele deschise", proprii tuturor periferiilor Europei, nu existau aici, iar sporul demografic al acestui „lung secol al XVI-lea" n-a fost atenuat de migrațiile spre colonii. În plan climatic, aceste regiuni erau defavorizate. Dacă ne referim la produsele primitive „creștine", pîinea și vinul, constatăm că în timpul „scurtei ere glaciare" tradiționala vie germană a fost foarte afectată. Dacă la sfîrșitul Evului Mediu limita viței de vie se situa în Norvegia, ea n-a încetat să se deplaseze spre sud, începînd din secolul al XV-lea. Numai via germană din sud-vest s-a menținut (și se menține și astăzi). Același lucru s-a întîmplat în privința culturilor de cereale legate de condițiile de temperatură și precipitații. Secolul proceselor de vrăjitorie oferea condiții evident mult mai defavorabile decît începuturile Evului Mediu sau secolul al XX-lea. O dată cu „scurta epocă glaciară" — adică perioada din jurul anului 1480 (*Le marteau des sorcières*!) și începînd din anii 1560 —, Europa centrală intră într-o fază de mare insecuritate economică.

Cum este vorba de cele mai importante și poate cele mai neașteptate evenimente dezvăluite de recentele cercetări cu privire la vrăjitorie, e interesant de știut că în majoritatea cazurilor procesele de vrăjitorie nu emanau din voința autorităților, ci a populației. Teoria demonologică furniza țăranilor un model de interpretare, dar, în practică, această teorie era rar invocată, fiind de fapt vorba aproape întotdeauna de delicte care depășeau rar nivelul vechii vrăji magice. Teoria marii conjurații, procedurile conduse sub tortură, denunțarea pretinselor companii, zărite în timpul dansurilor de vrăjitoare, marile înlănțuiri de procese au fost determinante de fiecare dată cînd autoritățile incitau la prigoana vrăjitoarelor, dar nu — ca în Portugalia — cînd ele nu o doreau. În Germania și Elveția se constată totuși că populația accepta într-un fel uimitor aceste persecuții și nu este exclus să ne gîndim că era vorba de o conspirație a supușilor cînd colectivități întregi de țărani depuneau plîngere împotriva distrugătorilor recoltelor. Este poate mai logic să interpretăm procesele de vrăjitorie ca pe niște „drame sociale", în sensul în care le înțelege Victor Turner, caracterizate prin rupturi de norme, criză, controlul evenimentelor și reintegrarea. Căci, evident, în cadrul unei interacțiuni complexe între comunități și autorități, procesele de vrăjitorie erau mecanisme extraordinare pentru stăpînirea crizelor. În acest sens, cei interesați gîndeau, la început, în ciuda riscurilor pe care le constituiau imediat, că aceste procese jucau un rol funcțional, chiar dacă evoluția mișcării de persecuție putea antrena o disfuncție.

Dacă insistăm asupra factorilor socio-istorici, nu susținem totuși că explicațiile date în planul religiei și al istoriei dreptului sînt în general nesemnificative. La acest nivel se pot, firește, „bricola" modele centru-periferie care ar fi totuși complicate: este cu siguranță adevărat că dreptul roman, acceptarea conceptului nou de vrăjitorie, elaborat de Inchiziție, ca și acțiunea universităților germane, puncte de plecare ale propagării conceptului de vrăjitorie, au jucat un rol important. Dar mai trebuie să știm și că aceste condiții structurale nu se vor modifica decît relativ puțin după debutul epocii moderne, în timp ce centrul geografic al vînătorii de vrăjitoare se va decala: în deceniile din jurul anilor 1450, centrul era delimitat

de Avignon, Torino și Geneva; o sută cincizeci de ani mai tîrziu, el se situa între Berna, Bamberg și Bonn, iar spre 1700 el se afla esențial în Europa de Est și de Nord. O observație care ar trebui să ne permită să imaginăm un decalaj cultural Vest–Est, chiar dacă va fi nevoie să ținem cont de contradicțiile din acest domeniu.

Concentrarea vînătorii în Germania se explică, firește, pe de o parte, prin numărul de procese care depindea el însuși de faptul că persecuțiile se desfășurau într-o epocă în care luptele ideologico-religioase atinseseră apogeul, iar înverșunările totalitatea lor. În această epocă, nu se mai operau execuții de vrăjitoare în țările Inchiziției, în timp ce în Europa de Nord și de Est încă nici nu începuseră. Pe de altă parte, chiar și această centralitate se determină prin poziția geografică a țării, rolul de mediator al teoriei demonologice, care fusese admisă în Germania înainte de Reformă, supraviețuise Reformei, iar ideile acesteia au fost propagate prin universitățile luterane în Transilvania, Suedia, Finlanda, Polonia, Ungaria și în țările baltice. Structura politică a Imperiului este și ea o caracteristică neașteptată a centralității în chestiune. Spre deosebire de tinerele state naționale ale Europei de Vest, nu există în Imperiu un centru, de unde să vină ordinele. Numai vastele state care-l constituiau corespundeau unei asemenea structuri, electoratul de Bavaria, de exemplu, de Saxa, de Brandenburg, Austria etc. În ansamblu, centrul geografic al Europei — „Sfîntul Imperiu Roman" — era caracterizat prin slăbiciune politică. Această situație a permis cîtorva seniori ai tribunalelor să organizeze vînători de vrăjitoare de o amploare incredibilă. Oricum ar fi, se observă că, indiferent de apartenența culturală, majoritatea altor mari regiuni de persecuție (Savoia, Lorena, Valais, Silezia) făceau parte atunci din Imperiu (astăzi ele fac parte din Italia, Franța, Elveția, Polonia, Cehia, Slovacia). Mai mult, zonele în care au bîntuit vînătorile de vrăjitoare nu erau puternice, ci slabe, cu structuri statale rudimentare, care cedau la presiunea populară. Printre aceste teritorii pot fi incluse și marile electorate ecleziastice Mainz, Köln și Trier.

Astfel, structura politică internă a jucat un rol important alături de alți factori socio-istorici (demografie, densitate a populației, sistem economic, legislație agrară), de mentalitățile cîtorva prinți electori, teologi și juriști, precum și de cele ale populației. Zonele vînătorilor de vrăjitoare aveau un punct comun: societățile lor, esențial agricole, locuiau în ținuturi supuse unor variații climatice: aceste teritorii nu erau, firește, izolate, dar erau cel puțin relativ sărace, prost aprovizionate în perioadele grele, expuse crizelor agricole și influențelor lor complexe — subalimentație, epidemii. În interiorul Germaniei se constată că regiunile cele mai atinse de persecuții — Renania, Germania de sud-vest — aveau o foarte mare densitate de populație în secolele al XV-lea și al XVI-lea, în timp ce regiunile foarte puțin implicate în persecuții — Înaltul Palatinat, de exemplu — nu erau afectate de sporul demografic. Comparate cu zonele de concentrare urbană, caracterizate prin ușurința lor de adaptare, mai existau, de asemenea, zone a căror sărăcie de imaginație dădea frîu liber oricărei forme de interpretare marginală de ordin acustic și optic. Tradiționalismul mai înscamnă, după părerea noastră, atașamentul de un cadru operațional de cunoaștere, indiferent dacă acesta tinde spre credințele populare sau spre modelul demonologic dezvoltat. Sînt aici desigur

caracteristici de „periferie", chiar dacă aceste regiuni sînt situate mai degrabă în centrul Europei.

Erik Midelfort a menționat plin de amabilitate că nu „temperamentul german" dăduse naștere marilor vînători de vrăjitoare. Oare conceptul de vrăjitorie a fost vreodată mai aproape de centru decît în secolul al XV-lea? Fapt e că, într-o anumită măsură, papalitatea este cea care poartă răspunderea. Politica personală a antipapei Felix al V-lea (1439–1449), fostul duce de Savoia, Amedeus al VIII-lea (1416–1434), a jucat un rol determinant. Mai mult, numărul execuțiilor pentru delictul de vrăjitorie în centrele Reformei, la Geneva, unde trăia Calvin, și la Zürich, unde se afla Zwingli, au făcut să explodeze cadrele, ceea ce s-a întîmplat și în alte centre — Roma, dar și Wittembergul luteran, Heidelbergul calvinist și Münchenul catolic. În Germania și în Austria, „centrele" au reprimat cu succes vînătorile de vrăjitoare în zonele lor de influență, contrar a ceea ce ar fi trebuit să facă în calitatea lor de centre de aculturație; așa s-a întîmplat la Berlin sau Viena, la Stuttgart sau Dresda, Nürnberg sau Hamburg, Frankfurt sau Ulm. Numeroase regiuni n-au fost atinse de persecuții. Ținînd cont de această situație, va trebui să ne gîndim mai mult la factorii și condițiile care au dat naștere vînătorilor de vrăjitoare.

Este evident dificil să obținem o corespondență exactă a hărților vînătorilor de vrăjitoare — atît cît pot fi studiate și clasate după criterii raționale — cu diferitele modele centru-periferie. Pe de altă parte totuși, este de netăgăduit că aceste categorii i-au ajutat pe istorici să-și ordoneze reflecțiile și să le aplice mai bine în măsura în care cercetătorii și-au concentrat cercetarea pe factorii și cadrul european. În sfîrșit, mai rezultă de aici că vînătoarea de vrăjitoare constituie un sistem special, ale cărui structură și dezvoltare sînt foarte complexe și depind de numeroase date pe care noi am învățat să le punem în discuție și să medităm asupra lor.

CAPITOLUL IV

Pămînturi pline de contraste. Franța, Țările de Jos, Provinciile Unite

ROBERT MUCHEMBLED

Franța era o mare putere în Europa în epoca vînătorii de vrăjitoare. „Plină ca un ou", după expresia lui Brantôme, ea cuprindea pe teritoriul ei aproape a cincea parte din populația totală a continentului. Modelată fără încetare de războaie, frontiera ei septentrională o despărțea de un ansamblu compozit de șaptesprezece provincii francofone și neerlandofone pe care împăratul Carol Quintul le lăsase moștenire fiului său Filip al II-lea, regele Spaniei, atribuindu-le în același timp în mod colectiv Sfîntului Imperiu Roman germanic, în cadrul căruia ele compuneau cercul Burgundiei. Aceste regiuni bogate, foarte urbanizate, au fost supuse unor grave tulburări religioase și politice, începînd din anul 1566, ceea ce a dus pînă la urmă la ruperea a șapte provincii de nord care vor constitui republica olandeză a Provinciilor Unite, oferind Amsterdamului un loc primordial în economia mondială a secolului al XVII-lea.

În ciuda acestor evoluții puternic divergente, regatul Franței și Provinciile Unite prezentau o identică moderație în materie de vînători de vrăjitoare. În timp ce Sfîntul Imperiu vecin asista la înmulțirea rugurilor, aceste două state nu au suferit decît o scurtă și moderată contagiune demonică. Numai un arc teritorial plecînd de la Mediterana pînă la Marea Nordului, prin Savoia, Franche-Comté, Lorena și Flandra, a fost puternic implicat în persecuții. Destinate să se reintegreze Franței, teritoriile care-l compuneau îi erau totuși străine în momentul prigoanelor.

Asemenea constatări ne îndeamnă să nu considerăm rugurile vrăjitoriei efecte ale unor fenomene religioase sau culturale. Ele ocupă un loc important în cadrul dureroasei evoluții spre modernitatea Europei sfîșiate de războaiele religioase, mai ales între anii 1560 și 1648. Un spațiu geografic bine definit, teritoriul francez și marginile sale ne vor permite să înțelegem un fenomen extrem de complex, asistînd la jocul variabilelor în cadrul a trei ansambluri politico-religioase pline de contraste: Coroana spaniolă, căreia îi aparținea Franche-Comté, Țările de Jos catolice, de care depindea și ducatul de Lorena, Provinciile Unite calviniste, gata să-și impună supremația de piață a Europei.

În Evul Mediu, universul magiei se impunea atît savanților cît și oamenilor din popor. Cum a ajuns acest primat din ce în ce mai clar contestat, începînd din secolul al XV-lea? Cadrul dezvoltării demonologiei, ca și vînătorile de vrăjitoare timpurii din Dauphiné sau Savoia, situează originea fenomenului în centrul regiunii celei mai disputate din Europa, veritabilă linie de fractură confesională care nu avea să se închidă decît după 1648. Vînătoarea de vrăjitoare se va dezlănțui

în acest culoar renan pe care au apucat trupele spaniole plecate din Italia pentru a-i înfrînge pe rebelii din Țările de Jos. În schimb, centrul regatului Valois, apoi Bourbons a fost puțin implicat în această mișcare represivă de care Provinciile Unite se depărtau, de asemenea, foarte repede. Începînd cu domnia lui Ludovic al XIV-lea, putem distinge în această privință două Franțe, teritoriile de margine cucerite sau de mult timp răzvrătite împotriva absolutismului monarhic implicîndu-se evident mai mult în persecuții decît restul teritoriului. Dar magia propriu-zisă nu dispăruse, cu siguranță, cînd a apărut declarația regală care avea să dea semnalul persecuțiilor. Două universuri mentale și-au continuat pînă în zilele noastre drumul paralel: cel al scepticismului și al rațiunii, opus celui al credințelor sau practicilor magice.

SOARELE NEGRU AL LUI SATAN

Creștinismul Europei, în cursul acelui mileniu care s-a numit Evul Mediu, nu avea să împiedice în nici un fel evoluția magiei. Nenumărate credințe stau mărturie din afară, dar și din interiorul catolicismului. Ele au supraviețuit de altfel și vînătorilor de vrăjitoare. Căci, în ciuda eforturilor teologilor, populația nu confunda niciodată întru totul vrăjitoria cu magia terapeutică. Etienne Delcambre a putut astfel consacra un întreg volum ghicitorilor-vraci loreni din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, care se credeau învestiți cu daruri divine și nu cu puteri diavolești. În romanul său *L'Œuvre au noir*, Marguerite Yourcenar prezintă cu mult talent o viziune a magiei sătești obișnuite. Un tînăr pantofar abia silabisind latina și nevorbind decît „o flamandă frustă din satul său" îndeplinea misiunea de infirmier pe lîngă eroul romanului, doctorul alchimist Zenon: „Capul lui era plin de superstiții moștenite de la limbutele satului; trebuia să-l împiedice să lipească pe rănile bolnavilor icoana de doi bani a unui sfînt vindecător de odinioară. Credea în vîrcolacul care lătra pe străzile pustii și vedea pretutindeni vrăjitori și vrăjitoare. Oficiul divin, dacă ar fi să-l credem, nu se putea săvîrși fără prezența unuia din acești asociați ai lui Satan. Cînd i se întîmpla să asculte singur predica în capela pustie, îl bănuia pe preot sau imagina în umbră un magician invizibil. Pretindea că în anumite zile ale anului preotul era obligat să fabrice vrăjitori, ceea ce și făcea rostind de-a-ndoaselea rugăciunile botezului și avansa drept probă că nănașa lui îl scosese repede din cristelniță, observînd că pastorul ținea breviarul cu capul în jos. El se proteja evitînd contactele sau punînd mîna pe oamenii suspecți de vrăjitorie mai sus decît o făcuseră ei inițial. Într-o zi, Zenon atingîndu-l din întîmplare pe umăr, el făcu în așa fel încît o clipă mai tîrziu să-l atingă pe obraz."

Oricît de imaginară ar fi această descriere, ea conține principalele ingrediente ale unui fel de echilibru magic domnind în lumea rurală înainte de marea vînătoare de vrăjitoare. Numeroase mărturii documentare confirmă că țăranii și preoții rurali împărtășeau o viziune a lumii sincretică, amestecînd fără greutate fenomenele creștine cu altele, care țineau de un supranatural foarte puțin ortodox în ochii vînătorilor de superstiții sau ai simplilor citadini cultivați, de felul lui Zenon.

Noțiunea de „vrăjitorie" definită în acest context ia o alură aproape banală în ochii istoricului. Producătoare de neliniști individuale de care oamenii se fereau prin tehnici simple, cunoscute de toți, ea nu ajunsese încă să exercite terorile colective încheiate cu denunțuri în lanț și sute de ruguri.

Înainte de a se ajunge la vînătorile de vrăjitoare din timpurile moderne, au fost necesare importante mutații. Acestea i-au afectat mai ales pe clerici, pe oamenii de studiu care alcătuiau în același timp și cadrele Bisericii. Vîrsta de aur a diavolului n-a fost propriu-zis Evul Mediu, ci perioada cuprinsă între secolele al XV-lea și al XVII-lea. Diverse indicii dovedesc, într-adevăr, că soarele negru al lui Satan de atunci a început să strălucească din ce în ce mai tare. Importantă în acest domeniu nu este atît teologia, afacere a unor restrînse elite occidentale, cît imaginea demonică, așa cum a fost prezentată, insuflată, impusă populațiilor. Timpanele bisericilor, lemnul sculptat, tablourile și gravurile împodobind cărțile noilor imprimerii inventate de curînd atestă expansiunea puterii prințului tenebrelor în imaginația europeană. Puțin distinct în secolele al IX-lea și al X-lea, după Jérôme Baschet, Satan convoca pe lîngă el pe îngeri și Judecata de Apoi în secolul al XIII-lea, anunțîndu-și apoteoza începînd din secolul al XV-lea, cînd apare ca un rege pe tronul său.

O asemenea istorie despre diavol, care n-ar fi centrată numai pe teologie, rămîne încă de construit. Imaginarul occidental își schimba într-adevăr orientarea în privința magiei la sfîrșitul Evului Mediu, în timp ce Biserica păstrase pînă atunci un anume scepticism față de ceea ce ea considera doar niște superstiții populare. Absența unui veritabil corpus doctrinar consacrat temei vrăjitoriei înainte de secolul al XI-lea ne incită să credem că aceasta nu constituia deloc un cult secret organizat, amenințînd hegemonia catolică. Ar trebui mai degrabă să considerăm apariția demonică tardivă ca un indiciu al noilor relații pe cale să se stabilească între pastori și credincioșii lor. Iconografia diabolică era unul din elementele de propagandă difuzată pe cale orală, prin predică, prin cartea tipărită, începînd din a doua jumătate a secolului al XV-lea, prin școală etc. Analizînd vocabularul legat de vrăjitorie, Robert-Léon Wagner nota, de altfel, că un ansamblu coordonat privitor la acest subiect nu s-a constituit decît din secolul al XIV-lea. El acorda o importanță capitală deceniului 1487–1497, moment în care a apărut primul manual imprimat despre vînătoarea de vrăjitoare, celebrul *Malleus maleficarum*, urmat de *Le marteau des sorcières* de Sprenger și Institoris, și în care s-a impus un cuvînt desemnînd total un vrăjitor: „magus". În această optică, singura modificare importantă nu implica în nici un fel populația, ci doar concepția de magie de acum confundată cu cea de vrăjitorie și din plin răspîndită prin tipar.

Lucrurile n-au fost totuși poate atît de clare, atît de simple. Căile de dezvoltare a demonicului în sferele culturii populare trebuie să fie analizate pentru a sesiza prezențele, reticențele, modificările mesajului. Cu atît mai mult cu cît Europa n-a început în mod unanim să ardă vrăjitoare decît din secolul al XV-lea. Singura noțiune sigură, împărtășită de istoricii serioși, privește difuziunea inițială de sus în josul piramidei sociale a unui concept care nu avea să devină obsidional decît un secol mai tîrziu, fără să atingă în mod egal diversele țări europene, și nici

provinciile care le compun. Ar trebui, de asemenea, după părerea noastră, să limităm rolul tiparului. El n-a fost decît un vector mult prea lent, pentru că abia în 1580 se vor dezlănțui persecuțiile masive. Inflexiunea demonică l-a precedat, căci perioada crucială în domeniu s-a situat în jurul anului 1430 în Dauphiné și Savoia.

MUNȚII DIABOLIZAȚI DIN SECOLUL AL XV-LEA

Epicentrul inițial al vînătorii de vrăjitoare s-a situat în Alpi, zonă de contact între civilizația franceză și cea germanică, acolo unde Liga elvețiană și ducatul de Savoia încercau să-și facă recunoscută independența. Întemeiată pe credințe vechi, dar depășindu-le într-o mare măsură, o doctrină nouă dar puternică se naște aici în primul sfert al secolului al XV-lea. Ea viza o pretinsă sectă temeinic organizată, ai cărei adepți s-ar ascunde sub masca anodină a ghicitorului sau a vraciului de la sate.

Un autor anonim, al cărui manuscris, aflat în biblioteca de la Vatican, va fi inserat în rezumatul primelor sesiuni ale Conciliului de la Bâle, desfășurate între 1431 și 1437, menționa un rug pe care fusese arsă de curînd o vrăjitoare din Chambéry. Judecătorul-magician din Briançonnais, Claude Tholosan, scria în jurul anului 1436 un scurt tratat în care-și rezuma experiența a vreo sută de procese, *Ut magorum et maleficiorum errores*. Dominicanul german Johann Nider, prezent la Conciliul de la Bâle, redacta de asemenea, între 1435 și 1437, o descriere a vrăjitoriei care a alcătuit cartea a cincea a tratatului său, *Formicarius*. În anii 1440–1442, Martin Le Franc, canonic din Lausanne și secretar al ultimului antipapă Felix al V-lea, a scris și el la rîndul lui *Le Champion des dames*, în care descria zborul unei cete de babe spre „sinagogă", adică spre sabat, unde acestea îl întîlneau pe diavolul cu chip de țap, „căruia-i sărutau anusul în semn de supunere".

Toate aceste texte au fost redactate în timpul Conciliului de la Bâle, care propovăduia extirparea ereziei husite și reafirmarea Bisericii. Demonologia astfel definită a fost într-un fel produsul întîlnirii unui mediu conciliar cu un spațiu geografic dovedit nevralgic pentru întreaga creștinătate. Conciliul de la Constance, care-l condamnase pe Jan Hus în 1415, punînd capăt marii Schisme, dăduse fără îndoială semnalul, transformînd regiunea în polul de atracție al Bisericii, situație ce s-a menținut pînă la jumătatea secolului. Pierrette Paravy insista asupra convergențelor între producerea textelor demonologice, localizarea proceselor pe care le citează și expresia accentuată pe acest teritoriu a „confruntărilor de experiență și neliniști". Reuniți ani mulți, clericii și cadrele universitare au avut răgazul să dezbată subiectele care-i preocupau. Nider, de exemplu, a putut auzi un reprezentant al Sorbonei vorbind despre procesul Ioanei d'Arc, arsă pe rug în 1431.

Chestiunea vrăjitoriei s-a inserat totuși într-un cadru mult mai vast. Conciliul de la Bâle a emis decrete reformatoare împotriva concubinajului clericilor și a sărbătorilor mondene în biserici sau cimitire. El s-a despărțit de papa Eugeniu

Ilustrație din cartea lui Hartmann Schedel, Liber chronicarum, *12 iulie 1493*
Museum met catharÿneconvent Nieuwegracht, Utrecht

al IV-lea, și-a proclamat superioritatea în 1439 asupra acestuia, l-a detronat pentru a alege în locul său pe bogatul și puternicul duce de Savoia, Amedeus al VIII-lea, sub numele de Felix al V-lea. În afara sprijinului cîtorva prinți germani, acesta și-a găsit principalii aderenți în Savoia și în Elveția.

Or, zona controlată de Felix al V-lea ca duce de Savoia, Piemontul ca și numeroasele fiefuri din Elveția romandă (comitatul de Geneva, Vaud, Valais...), a fost, alături de Dauphiné, prima zonă în care s-au înmulțit vînătorile de vrăjitoare descrise atît de bine de Martin Le Franc, secretarul antipapei. Se mai poate nota, de asemenea, o coincidență între ambițiile atît laice cît și spirituale ale acestuia din urmă și răspîndirea unei teorii demonologice noi, experimentată în statele sale patrimoniale, în Elveția și Dauphiné, ținuturile vecine. Confruntîndu-se cu papa legitim, Eugeniu al IV-lea, Felix al V-lea și susținătorii lui din Conciliul de la Bâle s-au angajat simultan într-o probă de forță și într-o luptă pentru reforma religioasă. Aceasta din urmă viza purificarea creștinătății, utilizînd într-o manieră dialectică o doctrină universalistă care-l definea pe diavol ca pe un monarh tronînd peste supușii săi, începînd cu secolul al XIV-lea. Nu era acesta și scopul mărturisit de Felix al V-lea, atît în statele sale cît și în ansamblul creștinătății? Cu alte

cuvinte, geneza vînătorii de vrăjitoare n-a fost oare ultima tentativă universalistă a Bisericii romane în momentul în care puterea ei se diviza? Nu atît culturală cît fundamental politică, evoluția anunța dificila gestație a unui tip de relații între puternici și supuși, exigențele prinților venind să perturbe armonia, oricum precară, a raporturilor între instituția ecleziastică romană și credincioși.

Din 1428 pînă în 1447, 57 de bărbați și 110 femei au fost prigoniți în Briançonnais. Unii au fost arși, cîțiva spînzurați. Dacă Alpii au cunoscut astfel, de-a lungul celui de-al doilea sfert al secolului al XV-lea, o activă vînătoare de vrăjitoare, n-a fost numai pentru că zona era o margine, o frîntură, o periferie. În realitate, zona aparținea pe atunci centrului agitat în care se juca soarta creștinismului. Valdiștii din Dauphiné, catharii din Piemont se înmulțiseră, ceea ce discreditase foarte tare văile acestea alpestre, eretice în ochii Bisericii și ai Inchiziției. Aceasta din urmă nu confunda însă genurile. Jean Marx semnala că cele două lucruri erau perfect distincte în documentele dauphineze. Cele 360 de persoane judecate sau denunțate pentru vrăjitorie în Dauphiné, la sfîrșitul Evului Mediu, din care 71% în al doilea sfert al veacului al XVI-lea, nu aveau nimic de a face cu ereziile valdiste propriu-zise. Dar în Savoia, în Elveția francofonă, începînd cu anul 1440 s-a răspîndit obiceiul să fie numiți „valdiști", iar sabatul „valderie", așa cum s-a auzit într-un proces colectiv răsunător, ținut la Arras în 1460.

Ultimele două treimi ale secolului al XV-lea s-au caracterizat printr-o anume sporire a prigoanelor pe scară europeană, fără să depășească cincizeci de cazuri pe an. Multe procese se concentrează în Sfîntul Imperiu, mai ales în Elveția (independența ei nu va fi recunoscută decît în 1499, după tratatul de la Bâle) și în statele ducelui de Savoia. Valuri represive astăzi bine cunoscute, datorate lucrărilor lui Andreas Blauert, s-au pus în mișcare, mai ales din 1477 pînă în 1506, atingînd succesiv dioceza Lausanne, comitatul Neuchâtel, Geneva, care și-a ars prima vrăjitoare în 1495, Dommartin în 1498, Kiens în apropiere de Lucerna, din 1500. Se pare că în aceeași epocă acuzațiile au devenit mai sporadice în Dauphiné.

Restul regatului Franței n-a fost decît foarte puțin implicat în acest fenomen. Într-adevăr, Norman Cohn a demonstrat că documentele citate de Joseph Hansen privind prima vrăjitoare franceză arsă pe rug la Toulouse în 1275, primul proces colectiv din 1335, precum și execuția a 400 de persoane, în 1350, în același oraș, erau pur și simplu falsuri fabricate în secolul al XIX-lea. Cît despre valderia de la Arras din 1460, care a provocat punerea sub acuzație a 32 de persoane din care 18 au urcat pe rug, ea aduce în discuție capitala unei provincii, Artois, care aparținea puternicului duce de Burgundia.

Chiar de la origine, vînătoarea de vrăjitoare a fost deci strîns legată de importantele probleme religioase și politice privind pe de o parte papalitatea, pe de altă parte prinții teritoriali plini de ambiții. Axa renană a fost în secolul al XV-lea drumul privilegiat al demonului, dacă ar fi să-l credem pe autorul tratatului *Malleus maleficarum*, publicat în 1486. Fără îndoială, este vorba de principala linie de slăbiciune a creștinătății în care proliferează ereziile și puternicele aspirații la o reformă religioasă, în așteptarea dezvoltării ulterioare a protestantismului, care avea s-o transforme într-o zonă de intense confruntări confesionale.

NOUA DEMONOLOGIE DIN PERIOADA RĂZBOAIELOR RELIGIOASE

Primele două treimi ale secolului al XVI-lea nu au fost în nici o parte a Europei o perioadă de activă vînătoare de vrăjitoare. Conceptul demonologic i-a marcat debutul. *Malleus maleficarum* a fost de paisprezece ori reeditat pînă în 1520, dar deloc de atunci pînă în 1574. A fost necesar aportul mai multor generații pentru definirea vrăjitoriei ca un delict și pentru a o aduce la cunoștința judecătorilor laici.

În secolul al XV-lea, epidemiile demonice fuseseră tratate de Inchiziție după procedura sa specifică, așa cum s-a întîmplat în Dauphiné, unde toate mărturiile erau admise, în afara cazului de dușmănie capitală; acestea nu erau comunicate acuzaților, care nu dispuneau de un avocat și cărora li se aplica tortura. Or, cu cîteva excepții, mai ales în zona catolică foarte sensibilă pe care o constituiau Elveția și Alpii, în epoca Conciliului de la Bâle, Inchiziția nu s-a năpustit chiar atît de feroce împotriva magicienilor sataniști. Începînd cu secolul al XVI-lea, țările bine controlate de Inchiziție, atît romană cît și spaniolă, au cunoscut o mare moderație în privința vînătorii de vrăjitoare. Circumspecția a fost adesea recomandată judecătorilor ecleziaști de autoritățile superioare, așa cum scria cardinalul Savello de la Roma, pe 17 septembrie 1582, inchizitorului din Avignon: „În chestiunea vrăjitoarelor este necesar să se procedeze cu o foarte mare prudență."

Izbucnirea marilor vînători de vrăjitoare începînd cu anii 1560–1580 s-a produs într-un context total diferit. Dacă Biserica a furnizat justificările teoretice și primele elemente ale unui arsenal judiciar eficace, ea n-a constituit un nemilos sistem represiv masiv. Adus în scenă în prima jumătate a secolului al XVI-lea, acesta din urmă provine dintr-o mutație fundamentală a relațiilor dintre puterile seculare și supuși, în contextul tulbure al confruntărilor confesionale născute din Reforme. Sfîșiată între state și Bisericile antagoniste, Europa caută noi soluții unitariste. După anul 1555, triumful, în Sfîntul Imperiu, al principiului „Așa prinț, așa religie" este însoțit de o reformulare a tutelei diriguitorilor asupra populațiilor, ceea ce istoricii germani numesc „confesionalizarea". Acești ani au fost cruciali în întreaga Europă. Monarhii catolici au avut și ei tendința de a-și întări puterea asupra Bisericii și de a supraveghea mai îndeaproape credințele și comportamentele popoarelor lor. Astfel, se pune în mișcare încetul cu încetul Justiția criminală. Dacă Inchiziția nu s-a putut implanta, cum a făcut-o în Țările de Jos sau în Franța, Tribunalele seculare s-au văzut încetul cu încetul învestite cu o misiune care în alte locuri le revenea de drept.

Pentru a dezvolta mai bine sensul supunerii într-un univers amenințat de erezie, statele au definit noile legi criminale. Impulsul vine de la Sfîntul Imperiu, amenințat de fărîmițare sub presiunea valului protestant. Carol Quintul promulga în 1532 *Nemesis Carolina*, în care unul din articole pedepsea cu moartea prin foc pe adepții diavolului vătămători pentru ceilalți. În Țările de Jos, ordonanțele criminale ale lui Filip al II-lea, din 1570, prevedeau, de asemenea, pedepse exemplare împotriva acestora. Se contura astfel o schimbare de proporții în represiunea vrăjitoriei. Legiștii n-au confundat-o, firește, cu protestantismul, dar au situat-o

de atunci încolo în vîrful piramidei criminaliste, încadrînd-o între crimele cele mai grave din cîte au existat în lume, aceea de les-majestate umană sau divină, categorie compozită de acte execrabile împotriva persoanei regelui sau a planului divin de organizare a universului.

Se poate evident vorbi de o moștenire a tribunalelor ecleziastice, căci procedura aplicată în materie criminală gravă nu mai este de acum acuzatoare, adică publică și orală, ci inchizitorială, marcată de secret, de consemnarea scrisă și de aplicarea torturii pentru obținerea mărturiei. Filozofia care-i anima pe judecători nu era deloc aceea a inchizitorilor Evului Mediu. Ei acționau, firește, pentru gloria Bisericii lor, dar și mai mult pentru aceea a prințului lor teritorial, deținătorul voinței divine. Statele sau principatele catolice au fost supuse, datorită acestui fapt, unui model de „confesionalizare" apropiată de modelul german, foarte atent la comportamentul cotidian al populației. De importanța rezistențelor, de amploarea temerilor colective vor depinde formele precise ale aplicării lui în plan local.

În acest sens, vînătoarea de vrăjitoare, brutal atîtată în Europa după 1560, a fost strîns legată de contextul religios, cultural și mai ales politic al perioadei războaielor religioase și nu de evenimente precise sau scurte crize; nici o concordanță directă n-a putut fi pusă în valoare între aceste două clase de fenomene. Corelația era de un alt ordin. Ea se stabilea în imaginația oamenilor puterii și a oamenilor de cultură, într-o conjunctură dezastruoasă a unui timp plin de calamități, în care Satan pare gata să pună stăpînire pe lume. Mai profund apoi, ea corespunde căutării unor noi soluții politice și religioase pentru a împiedica evoluția Răului. Miturile universaliste prăbușindu-se, atît cele care apăraseră Biserica romană, cît și visurile eșuate ale unui imperiu universal atît de dorit de Carol Quintul, lupta se va da acum în cadrul statelor confesionale. A-i distruge pe eretici, a le arde pe vrăjitoare, a refuza superstițiile populare erau tot atîtea forme ale aceluiași program de purificare internă. Contemporanii nu confundau aceste diverse planuri. Astfel, rugurile de vrăjitorie au fost foarte rare în primii cincizeci de ani ai Reformei, în momentul celor mai aprinse lupte împotriva ereticilor, pe care catolicii refuzau să-i considere membri ai unei Biserici concurente. Ele s-au aprins cînd s-au stins cele ce-i prigoneau pe protestanți. Cînd și acestea s-au stins, la rîndul lor, începînd cu anii 1630, lupta împotriva superstiției țărănești a luat o amploare mult mai mare decît precedenta. Această succesiune de fenomene amintește că fondul chestiunii era cel puțin în aceeași măsură politic cît și religios. Prinții secolelor moderne încheiau cu supușii lor noi contracte, mult mai exigente decît cele ale Inchiziției medievale, pentru că ele vizau modelarea normalității populațiilor, și nu numai să-i extirpe pe membrii necurați ai Bisericii.

Inflexiunea cea mai importantă se instalează în jurul anului 1566, „anul minunilor" în Țările de Jos, cînd furia iconoclastă se năpustește asupra a sute de locuri de cult catolic. Puternic implantat la Turnai și Valenciennes, calvinismul îi aruncase o inacceptabilă sfidare lui Filip al II-lea al Spaniei, care l-a trimis pe ducele de Alba să înfrîngă fără milă rebeliunea. Or, epicentrul seismului se afla la Geneva. O linie de fractură invizibilă pornea de la Roma calvinistă mergînd pînă în Țările de Jos. Pericolul de contagiune amenința în aceeași măsură Franța, intrată

din 1562 în războaiele religioase, cît și ținutul Franche-Comté spaniol sau ducatul suveran de Lorena, pămînturi peste care tranzitau alimentele și trupele pe care Filip al II-lea le trimitea din Italia spre posesiunile sale septentrionale. Tot acest ansamblu situat în coasta regatului Franței a devenit realmente un apendice de neliniște europeană, zona unde a izbucnit vînătoarea de vrăjitoare, proliferînd din loc în loc prin efectul contagiunii.

O primă transmutare a imaginii diabolice în acest spațiu s-a produs în 1565–1566, în cazul lui Nicole Obry, prologul unei serii legînd în lanț procesele de posesiune diabolică în Franța și Țările de Jos pînă în 1662, așa cum remarca Marc Vénard. Originară din Vervins, localitate din Picardia, posedata a fost exorcizată în catedrala din Laon, la începutul anului 1566. În prezența episcopului și a unei mulțimi importante, ea a proclamat adevărul credinței. Gravuri și relatări scrise au difuzat această întîmplare exemplară, dovedind triumful lui Dumnezeu asupra diavolului și al catolicilor asupra protestanților, căci Nicole împotriva acestora obținuse victoria. Alte exemple, la Soissons în 1582, la Mons în 1584, au avut o identică exploatare antiprotestantă. Localizările și datele dovedesc că nordul și estul regatului se temeau atunci foarte mult de o contagiune protestantă în fața avîntului în forță al calvinismului în Țările de Jos: în 1579, provinciile de nord semnaseră Uniunea Utrechtului; astfel, ele își impuneau independența față de monarhul spaniol, constrîns, de altfel, să-și recucerească lent, cu mijloace militare, provinciile meridionale, și ele revoltate împotriva lui. În Franța, al doilea război religios din 1567, precum și noaptea sfîntului Bartolomeu din 1572 semnificau neliniști de același ordin.

O răsunătoare definiție a delictului de vrăjitorie a fost stabilită în relație cu acest context regional deosebit de tulburat de angevinul Jean Bodin. Profesor de drept, magistrat, deputatul stării a treia din Vermandois în Statele Generale din Blois în 1576 și autor în același an al celor *Șase cărți ale Republicii*, marea sa operă, care avea să-l facă celebru, fusese numit judecător la tribunalul din Laon. În 1580 el a publicat un manual de demonologie, *Démomanie des sorcières*, care s-a bucurat de cel puțin zece ediții (din 1580 pînă în 1600) la Paris, Lyon, Rouen, Anvers, fără să mai punem la socoteală o traducere latină apărută la Bâle în 1581, reluată la Frankfurt în 1590, și o traducere italiană, publicată la Veneția în 1589, reeditată în 1592. Opera sa exprimă o neliniște profundă față de ofensiva demonică afectînd regiunea în care-și exercita profesiunea. Autorul făcea aluzie la exorcizarea lui Nicole Obry, „*histoire notoire à toute la France*", și povestea în prefață că fusese incitat să scrie o asemenea carte pentru că asistase, în 1578, la Ribemont, la procesul de vrăjitorie al Ioanei Harvillier. Or, Ribemont era situat în apropiere de Saint-Quentin, nu departe de frontiera cu Țările de Jos. Orașul Laon se afla el însuși în apropiere de Ardenii francezi, dincolo de care se întindeau pămînturile lorene, luxemburgheze sau cele ale arhiepiscopiei de Trier, toate puternic afectate în această epocă de epidemiile de persecuții împotriva vrăjitoarelor. Jean Bodin ne prezintă aici o teorie judiciară și politică vizînd întărirea suveranității princiare, care-i convenea Franței, angajată deplin pe drumul spre absolutism, dar și mai mult lui Filip al II-lea sau acelora dintre supușii lui pe care ruptura cu Țările de Jos în 1579 îi traumatizase profund.

Placă de cămin reprezentînd o scenă de vrăjitorie, 1589
Muzeul Gaumais Virton

Produs al demonologilor clericali din secolul al XV-lea, mitul vrăjitoriei a dobîndit o vigoare nemaiîntîlnită pînă în anii 1580, grefîndu-se pe temerile majore de subversiune diabolică de o parte și de alta a liniei de fractură confesională, de la Geneva pînă la Marea Nordului. Nu este deloc lipsit de importanță să notăm că primele două tratate demonologice actualizate au fost *Dialogue des sorcières*, publicată în 1574 la Geneva de pastorul calvinist Lambert Daneau, și cartea lui Jean Bodin, care s-a bucurat de un adevărat triumf în toată Europa catolică. Se poate percepe un efect de supralicitare de ambele părți, semn, printre altele, al unei înfruntări pentru dominarea acestui spațiu devenit instabil prin dezlănțuirea războaielor religioase. Ultima treime a secolului al XVI-lea asistă la rivalitatea între judecătorii catolici și protestanți în zelul depus împotriva vrăjitoarelor, ca și cum ar fi fost vorba pentru ei să redescopere prin acest mijloc un echilibru mental care să le rezolve universul conflictual; ca și cum ar fi încercat să exorcizeze teribilele spaime produse de criza globală afectînd pe atunci aceste teritorii disputate.

Pentru Bodin însuși, sabatul, ignorat de autorii lucrării *Marteau des sorcières*, la sfîrșitul secolului al XV-lea, devenea un argument central al demonologiei. Mai mult decît un simplu fapt de esență religioasă, el întruchipa răsturnarea ordinii terestre, ordine la care el aspira în lumea tulbure a timpului său. Sabatul reprezenta dezordinea prin excelență, în special a unui guvern fără legi, cu alte cuvinte, antiteza exactă a lui *Res publica*, întemeiată pe o suveranitate neclintită a prințului, la care visa în cele șase cărți ale *Republicii* sale. Așa se explică violenta lui dorință

de a extermina vrăjitoarele vinovate în ochii lui de un ansamblu de cincisprezece crime, la fel de reale pe cît de inexplicabile: renegarea lui Dumnezeu; blestemele și blasfemiile; adorarea demonului cu jertfe aduse întru slava lui; jertfirea copiilor, uciderea lor înainte de a fi botezați; închinarea lor lui Satan încă din pîntecul mamei; propaganda pentru secta satanică; jurămîntul în numele diavolului pentru slujirea lui; incestul; uciderea semenilor sau a copiilor pentru prepararea din resturile lor a decocturilor malefice; înfruptarea din carne de om, adăparea cu sînge de creștin, dezgroparea morților; uciderea prin otrăvuri sau farmece; uciderea vitelor; distrugerea fertilității cîmpului și provocarea foametei, acuplarea carnală cu demonii.

O LINIE DE FRONTIERĂ CONFESIONALĂ

Dacă marea vînătoare de vrăjitoare n-a fost direct legată de peripețiile războaielor religioase care secătuiau Franța și Țările de Jos, ea a fost cu siguranță o consecință implicită. În jurul anului 1580, demonologia își desăvîrșise maturizarea. Ea furniza de-acum judecătorilor laici, catolici sau protestanți un corp de doctrină perfect articulat, tehnici eficace bazate pe proceduri criminale inchizitoriale, trezindu-le în același timp o mare dorință de epurare a unei lumi pîndite de subversiunea diabolică. Menghina proceselor nu s-a strîns totuși pretutindeni în același fel pentru complicii lui Satan. Cronologia și geografia diferențială ne lasă să bănuim contaminări, căi rezultate din adunarea la un loc a unui ansamblu complex de condiții necesare. Teoriile și cărțile n-ar fi fost de ajuns, într-adevăr, pentru a declanșa valurile de prigoană. Au fost necesare incitări precise, îndeosebi din partea puterilor centrale, prin intermediul unei legislații specifice, fără să uităm adeziunea cel puțin relativă a judecătorilor subalterni și a populațiilor implicate în răspîndirea zvonurilor, în denunțuri etc.

Adecvarea între aceste diverse elemente se putea dovedi slabă sau efemeră, ca în Italia sau Spania. Ea putea, de asemenea, să opereze lent: în Scoția, legea din 1563 decretînd pedeapsa cu moartea împotriva vrăjitoarelor n-a avut, într-adevăr, un efect spectaculos decît începînd din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea. În realitate, persecuțiile nu s-au dovedit imediat active decît în cadrul teritorial corespunzînd în general Lotharingiei din 843, între Alpi și Marea Nordului. Focul mocnise sub cenușă în sudul acestei zone, de la procesele celui de al doilea sfert al secolului al XV-lea, reluate în Elveția, într-un fel destul de moderat, începînd din anii 1560–1570. Geneva calvinistă a trimis în acest deceniu la moarte prin foc 28 de vrăjitori dintr-un total de 70 de procese înregistrate din 377 de puneri sub acuzație între 1520 și 1661. Sfîntul Imperiu, aflat în vecinătate și care avea să devină principalul focar al persecuțiilor la începutul secolului al XVII-lea, nu cunoaște represiuni realmente spectaculoase decît pe axa lotharingiană, mai ales în arhiepiscopia de Trier care acoperea o parte din Ardeni: 368 de ruguri au fost aprinse din 1581 pînă în 1599. Pedepsele cu moartea pentru vrăjitorie s-au înmulțit de asemenea în Vaud, începînd din 1580, dar nu și în Franche-Comté, ținutul învecinat, înainte de sfîrșitul secolului. În Lorena, ducat

independent și catolic, persecuțiile s-au dezlănțuit în jurul anului 1576. Celebrul demonolog Nicolas Rémy fusese numit judecător la Nancy. El se lăuda în scrierile sale că ar fi trimis la moarte 900 de vrăjitoare, cifră, fără îndoială, extrem de exagerată. Regiunea fusese totuși marcată de o mare severitate în domeniu, pe modelul Sfîntului Imperiu. Cercetări sistematice ar fi necesare în aceste bogate arhive pentru a preciza perioada în care fenomenul se afla în plină desfășurare.

Originea unei anumite implozii satanice în acest ansamblu politic și religios disparat se pare că ar trebui căutată în Țările de Jos. Legile criminale din 1570 nu putuseră fi realmente aplicate din pricina tulburărilor și a revoltelor care atinseseră punctul culminant în 1579, dată la care cîteva provincii catolice din sud au hotărît să se alăture regelui Spaniei, prin Uniunea de la Arras, pentru a face parte din blocul calvinist compus din cele șapte provincii septentrionale. Recucerirea militară s-a dublat atunci printr-o viguroasă creștere a mișcării Contrareformei, timpuriu aclimatizată într-o zonă care părea gata să-și schimbe religia. Supravegherea comportamentelor, pentru a-i identifica și a-i alunga spre nord pe protestanții rămași, s-a prelungit rapid prin controlul ortodoxiei morale și religioase a oamenilor de rînd. Pericolul a fost atît de iminent, regele și oamenii săi atît de umiliți, că au trebuit să dea înapoi în fața „golanilor", drept urmare mecanismele fundamentale ale supunerii față de prinț și Biserică au fost cu atît mai riguros înăsprite. Marguerite Yourcenar traduce admirabil modificarea acestui climat mental în *L'Œuvre au noir*, cînd aduce în scenă sfîrșitul tragic al eroului ei fictiv, medicul alchimist Zenon.

Ar fi un fals să pretindem că viguroasa vînătoare de vrăjitoare a anilor 1580 a fost unicul produs al ofensivei de recucerire catolică pusă la cale din ordinul lui Filip al II-lea în Țările de Jos, revoltate împotriva autorității sale. Se pare totuși că aici își va găsi definiția concretă principală, pe un fond de neliniște, ca urmare a puternicei contestații a revoltaților împotriva dominației unuia din cei mai temuți prinți ai Occidentului. Într-o atmosferă de pesimism și îndoială, de nemiloase confruntări cu un calvinism din ce în ce mai activ, direct legat de metropola genevează, evocarea subversiunii diabolice lucrînd pretutindeni a fost un mijloc de a reda curajul ofițerilor, preoților și judecătorilor, desemnînd dușmanul care trebuia combătut, evocînd, prin contrast, lumea epurată care ar fi trebuit să se nască din această cruciadă nemiloasă.

Înmulțirea rugurilor în Țările de Jos urmează îndeaproape sfîrșitul cuceririi militare din sud și stabilizarea relativă a unei frontiere cu protestanții din nord, cărora Spania n-avea să le recunoască oficial independența decît în 1648. La începutul anilor 1590, o legislație specifică a trimis la moarte pe membrii sectei satanice; edictul regal din 20 iulie 1592, care va fi completat de amendamentul din 8 noiembrie 1595, apoi reluat într-un act din 1606, definește clar crimele de care sînt învinuiți vrăjitorii, care erau enumerate imediat după „erezii, apostazii și ateisme". Perspectiva se vădea clar a fi aceea a unei reglementări interne. După ce au fost distruși dușmanii mărturisiți, trebuiau exterminați sectanții ascunși ai lui Satan.

Pentru teritoriile alcătuind actualul departament de nord al Franței, respectiv Cambrésis, Flandra și Hainaut, propriile mele cercetări dovedesc o creștere abia

simțită a rugurilor spre 1561–1590, apoi un avînt brusc în ultimul deceniu al secolului, ca urmare a riguroaselor aplicații ale instrucțiunilor regale. Acesta a fost și cazul altor provincii de sub tutela spaniolă, de exemplu Naumurois sau Luxemburg; rugurile s-au înmulțit și în arhiepiscopia de Trier, aflată în vecinătate, după cum am mai observat. Orașul Artois, care alcătuia frontiera cu Franța, nu a fost deosebit de represiv în acest domeniu, dar 20 din cei 91 de acuzați înregistrați sînt semnalați între 1570 și 1600, iar alți 45 între 1601 și 1614. Cercetări mai vechi dau o statistică de 70 de urmăriri de vrăjitoare desfășurate, din 1548 pînă în 1623, la Toul, teritoriu francez, și în cîmpia din jur.

SFÎRȘITUL RUGURILOR ÎN PROVINCIILE UNITE

Născute din revolta împotriva lui Filip al II-lea, Provinciile Unite s-au bucurat în secolul al XVII-lea de o adevărată vîrstă de aur comercială și urbană. Armistițiul de doisprezece ani încheiat cu Spania în 1609 asigurase stabilitatea unui teritoriu pe atunci populat de un milion și jumătate de locuitori, unde vînătoarea de vrăjitoare încetase cu totul. S-au mai aprins ruguri în Limburg, în prima treime a secolului al XVII-lea, dar pe atunci acest teritoriu se afla sub tutela Spaniei.

Cazul Provinciilor Unite este deci deosebit de original. Condițiile intensificării vînătorii de vrăjitoare erau gata coapte în secolul al XVI-lea. Într-adevăr, credințele și practicile magice erau la fel de frecvente ca în toată Europa, mai ales în Flandra. Urmărirea pentru vrăjitorie era acum legal posibilă. Totuși, fenomenul a fost foarte limitat, atît din punct de vedere geografic cît și din punctul de vedere al cronologiei și al amplorii generale. Totul ne face să credem că centrul ansamblului a rămas foarte străin demonologiei active, care n-a afectat decît periferiile disputate. Factorii primordiali se revelează a fi religia, dar și mai mult existența sau inexistența unui complex de tulburări mentale colective în zona de fractură situată în imediata vecinătate a marii frontiere politico-religioase stabilite între protestanți și catolici.

În secolul al XV-lea, în acest spațiu au fost relevate douăzeci de urmăriri pentru vrăjitorie. Primele ruguri s-au aprins în est la Maastricht, în 1413, apoi la Nijmegen în 1469 și 1470, în timp ce regiunile occidentale s-au mulțumit în general să-i alunge pe acuzați. În secolul al XVI-lea, în Zelanda, Frise, Overijsel sau Drenthe, procesele au fost puține. Singurele arderi pe rug confirmate pînă în prezent în Zelanda implică o ghicitoare alungată din Bruges, arsă la Flushing în 1451 și două vrăjitoare care au mărturisit că făcuseră pactul cu diavolul, fiind executate în același fel la Veere în 1565.

Celelalte regiuni au fost afectate de cîteva valuri moderate de prigoane, la Utrecht, în anii 1520 și 1530, la Groningen în jurul anului 1540, la Gueldre în jurul anului 1550; apoi în Groningen și Olanda, la mijlocul anilor 1560. Cercetările cele mai recente au stabilit pentru întregul secol 54 de ruguri în Groningen (48 de femei și 6 bărbați) dintre care 20 în 1547 și 12 în 1589. Provinciile Gueldre, Utrecht, Olanda și nordul Brabantului au fost afectate de mai puțin de douăzeci de execuții fiecare, urmare a unor procese mai degrabă izolate; cu excepția a

patru femei arse la Utrecht în 1533 și a altor patru ucise la Amsterdam în 1555, cărora li se adaugă încă cinci la Schiedam în 1585.

Cu toate că mai pot fi descoperite și alte mărturii în viitor, e clar că în Provinciile Unite vînătoarea de vrăjitoare a fost limitată. După documentele cunoscute, orașele s-au arătat în general foarte moderate în acest domeniu. Autoritățile din Utrecht au executat douăsprezece vrăjitoare din douăzeci și una de acuzate, cele din Schiedam opt din treisprezece, cele din Nijmegen șapte din zece, iar cele din Amsterdam șase din nouă. Nici Rotterdamul, nici Haarlemul nu au aprins ruguri pentru vrăjitorie.

De fapt, valurile represive pot fi puse în relație directă cu influențele exterioare venite din sudul Țărilor de Jos la sfîrșitul secolului al XV-lea și mai tîrziu, frecvent, din Sfîntul Imperiu. Introducerea gradată a dreptului roman în procedura inchizitorială poate, într-adevăr, explica practicile severe care au prevalat în Gueldre în primele decenii ale secolului al XVI-lea. Pedeapsa cu moartea pentru vrăjitorie aplicată în teritoriile germane vecine a fost astfel difuzată în ducat, mai ales sub autoritatea ducelui Carol d'Egmond (1492–1538), care manifesta un interes personal în chestiune. În această epocă, principalele drumuri ale contaminării judiciare porneau din Germania. De la Köln la Zutphen și de acolo spre nord la Kampen; de la Clèves la Nijmegen și de acolo spre vest, la Utrecht; de la Julmiers spre Dalhem. În 1541, autoritățile din Amsterdam au cerut o situație cu privire la vrăjitoria din Utrecht.

Progresul contagiunii demonice spre centrul Provinciilor Unite, adică spre Zelanda și Olanda, a fost probabil stopat de revolta și paroxismul războaielor care au marcat anii 1566–1588. Se observă, într-adevăr, în această perioadă, un fel de pauză, datorată luptei pentru supraviețuire, împotriva trupelor spaniole. Un ultim val represiv limitat a atins anumite regiuni, începînd de la mijlocul anilor 1580, la puțin timp de la asasinarea lui Wilhelm cel Tăcut, în epoca în care șapte provincii s-au hotărît în cele din urmă să se constituie într-o republică și în care pericolul militar devenea din ce în ce mai puțin presant, mai ales după moartea, în 1592, a guvernatorului general al Țărilor de Jos spaniole, Alexandre Farnèse. Ultimele ruguri de vrăjitoare s-au aprins, într-adevăr, între 1590 și 1592 în Olanda, în 1595 în provincia Brabantului de nord, frontiera cu dușmanul catolic, în 1597 la Utrecht și, în sfîrșit, în 1603, la Nijmegen, provincia Gueldre. Numai la Limburg, aflat pe atunci în mîinile spaniolilor, s-au mai desfășurat persecuții, după modelul Țărilor de Jos meridionale. Aici se aplicau, într-adevăr, ordonanțele regale din 1592, 1595 și 1606, din care s-au ivit puternice puncte represive, cum au fost cele care au afectat Flandra și Hainaut, unde deceniul 1610–1620 a constituit vîrful absolut al proceselor de vrăjitorie. În Limburg, 40 de ruguri s-au aprins în 1612, la Ruremonde, unde, ulterior, aveau să se mai producă alte două valuri, în 1622 și apoi în anii 1636–1637.

În total, numărul rugurilor inventariate nu atinge cifra de 150 dacă se exclude cazul particular al orașului Limburg, ceea ce semnifică o moderație evidentă, îndeosebi în comparație cu Sfîntul Imperiu, aflat în vecinătate. Diavolul nu prea are trecere în provinciile maritime, centrele active ale țării. În alte locuri, lăsînd la o parte orașul Limburg, al cărui exemplu rămîne de analizat în ansamblul

Țărilor de Jos spaniole catolice, foarte afectate de acest fenomen, urmăririle au fost, de asemenea, limitate. Contagiunea străină, evidentă la Gueldre, nu se va prelungi dincolo de perioada de stabilitate a Republicii, marcînd sfîrșitul secolului al XVI-lea. Teribilele vînători de vrăjitoare declanșate la începutul secolului al XVII-lea în arhiepiscopiile de Köln și Trier, represiunea constantă din Luxemburg sau Limburg nu au avut nici un efect în Provinciile Unite și nici în Gueldre, atît de sensibile altădată la contagiunea venită din Germania. Resortul vînătorii de vrăjitoare fusese definitiv distrus.

Motivele pentru care republicile urbane care erau Amsterdamul, Rotterdamul sau surorile lor din Provinciile Unite au avut o atitudine timpuriu reticentă în materie de vînătoare de vrăjitoare țin cu adevărat de existența unor puternice frîne în cultura politică și judiciară locală. Acest ținut a fost primul care a dezvoltat în afara cîmpului dominant al absolutismului un sistem politic și religios modern, care a atins o anumită stabilitate începînd de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, permițînd diferitelor confesiuni să coabiteze fără confruntări excesive. Catolicii reprezentau încă un sfert din orășenii din provincia Olanda în 1656. Diavolul nu era, firește, total absent din gîndurile olandezilor, dar nu ținea loc de fenomen polarizant al gîndirii politice și religioase, rol pe care-l juca în aceeași epocă în Țările de Jos spaniole, aflate în vecinătate. Cu alte cuvinte, noile concepții de suveranitate și disciplină vehiculate de demonologia lui Jean Bodin găseau teren mult mai fertil în provinciile meridionale tulburate de o intensă Contrareformă, cum era Limburg, decît în Olanda sau Zelanda. Releele judiciare fuseseră probabil tăiate, sau cel puțin foarte slăbite, de rupturile politice din 1579–1588. Tot ceea ce amintea de opresorul spaniol, mai ales ordonanțele criminale din 1570, și îndeosebi edictele speciale vizînd vrăjitoarele din 1592 și 1595, nu puteau constitui decît un obiect de mefiență pentru cetățenii unei Republici abia născute, ocupate să-și definească originalitatea în jurul unei relative toleranțe.

În plin avînt spre vîrsta lor de aur, Provinciile Unite erau pe cale să inventeze un sistem politic și religios profund original, bazat pe o abordare a vieții și a morții diferită de cea a statelor vecine. Existența cotidiană se organiza puțin cîte puțin, definită de o optică seculară și rațională care trimitea în planul al doilea concepțiile magice sau sacre, fără să le facă total dispărute. Se poate vorbi aproape de secularizare în anumite cazuri: moașele neerlandeze, de exemplu, erau obligate să depună doar un jurămînt că vor asista cît vor putea mai bine din punct de vedere medical femeile care nășteau, pe cînd în țările catolice autoritățile verificau îndeaproape ca moașa să nu fie cumva în legătură cu erezia, magia diabolică, cu superstițiile sau alte tipuri de delicte, să ducă o viață pioasă și să posede o dreaptă morală. Acestea sînt motivele pentru care viziunea asupra lumii, exprimată în prezența unui grup familial sau, la un mod mai general, a întregii comunități în momentul privilegiat al nașterii, crea rituri de trecere colorate într-un fel original în Provinciile Unite, ceea ce nu putea rămîne fără consecințe asupra rolurilor feminine. Or, se știe bine că, la fel ca pretutindeni, vrăjitoarele erau în majoritate femei, cum s-a întîmplat în Groningen, unde ele reprezentau 89% din cele 54 de condamnări la rug contabilizate. Schimbarea de mentalități sugerată prin modificările sistemului politic și religios, la vîrf, și, în același timp, la bază, prin rolul

moașelor și al femeilor în general, conține fără îndoială cheia explicației stopării deosebit de timpurii a vînătorii de vrăjitoare în ansamblul teritoriului republicii. Linia seismelor europene, marcată de erupția vulcanilor satanici de-a lungul drumului militar spaniol, ducînd spre Țările de Jos răzvrătite, se va frînge la sfîrșitul secolului al XVI-lea de solidul dig protestant care proteja de acum gurile Rinului. Amsterdamul putea să se pregătească să devină centrul comercial al economiei europene, avînd în spatele lui un ținut în care teama de vrăjitoare n-a fost niciodată prea mare și unde acestea nu erau prigonite. În acest spațiu, numai catolicii de sub tutela spaniolă de la Limburg au continuat să le ardă, așteptînd să fie cuceriți, apoi anexați, în 1648, la Provinciile Unite. Această excepție confirmă importanța politică și religioasă a unei frontiere mișcătoare, aspru disputată de două confesiuni rivale.

VRĂJITOARELE VÎRSTEI BAROCE ÎN FRANȚA (1580–1630)

În privința vînătorii de vrăjitoare din Franța, se cuvine să distingem foarte clar două perioade, situate în jurul unui masacru cuprinzînd anii 1630–1640. Înaintea acestuia, regatul nu cuprindea diversele provincii, pe atunci marcate de active persecuții, cum erau Artois (anexat în 1640), Flandra și Hainaut (cucerite între 1667 și 1678), Franche-Comté (devenit francez în 1678), Lorena (dobîndită în 1766).

În acest cadru teritorial, rugurile vrăjitoriei sînt încă foarte puțin cunoscute. Îndelungile cercetări conduse de Alfred Soman în arhivele fondurilor Parlamentului din Paris i-au permis să identifice 1 254 de cazuri aduse în fața justiției de resort între 1540 și 1670, plus 593 de mențiuni suplimentare adunate din alte surse. Cele 474 de pedepse cu moartea decretate de judecătorii inferiori reprezentau în jur de 38% din 1 254 de procese, dar nu au fost obținute decît 103 sau 105 confirmări (autorul furnizează ambele cifre) de la judecătorii superiori, adică 8 sau 9% din totalul inițial.

Pare evident că aceste date constituie cifrele minime pe care studiile mai aprofundate în arhivele sediilor subalterne le vor modifica probabil. Ele furnizează totuși o indicație de ansamblu, permițînd concluzia, sub beneficiu de inventar, a unei mari moderații în domeniu, în imensul resort al Parlamentului din Paris, care acoperea jumătate din regat în acea epocă și statua deci pentru aproximativ zece milioane de locuitori. Cele o sută de ruguri confirmate trebuie comparate cu cele 150 de execuții care au avut loc în Provinciile Unite la o populație de un milion și jumătate de locuitori. Nu putem decît să fim frapați de extrema moderație a judecătorilor superiori francezi, și chiar de aceea a magistraților subalterni creditați aici cu cel puțin 500 de condamnări capitale. După estimările lui Wolfgang Beringer, Sfîntul Imperiu, populat de vreo cincisprezece milioane de locuitori, a asistat la aproximativ 22 500 de ruguri de vrăjitoare.

Nu este deci posibil să se vorbească de o veritabilă severitate franceză în acest domeniu. Mai mult, geografia proceselor pune adesea în evidență anumite regiuni de frontieră din nord-est, în apropierea pămînturilor străine, unde bîntuia o activă

represiune. Se pare, într-adevăr, că provinciile din vest au fost puțin implicate în asemenea acuzații, ținuturile Mayenne și Vendée la un loc neatingînd procentul de 1% din procese. Se știe, de altfel, că vînătoarea de vrăjitoare practic nu se manifestase în Bretania, care-și avea parlamentul la Rennes din anul 1554. Bogatele arhive normande din epoca lui Ludovic al XIV-lea, mai ales cele din Eure, atestă, dimpotrivă, o intensă activitate în acest domeniu, care ar merita un studiu precis, dar ne lipsesc informațiile pentru perioada anterioară. În timp ce valea Loirei și Poitou sînt „mediu reprezentate", după formularea vagă a autorului, sudul și sud-estul ținînd de Parlamentul de la Paris nu înaintau decît puține procese: 5% în total pentru departamentele actuale Haute-Vienne, Creuse, Puy-de-Dôme, Cantal, Loire, Haute-Loire și Rhône. Dimpotrivă, cele două departamente actuale, Ardennes și Haute-Marne, au furnizat 15% din procese, ceea ce semnifică evidența unei contaminări lorene și luxemburgheze directe.

Cronologia, în ceea ce privește această contagiune, indică un lent demaraj din 1540 pînă în 1587, paroxismul în 1610, apoi o clară atenuare a severității în privința acuzaților, excepție făcînd valul de la mijlocul anilor 1640, despre care vom vorbi ulterior.

Înainte de 1571, arhivele Parlamentului din Paris nu prezentau decît 39 de procese inculpînd vrăjitori, din care doar două s-au încheiat cu pedepse capitale. Anul 1572 se distinge prin 20 de procese, ceea ce pare evident legat de tulburările provocate de Noaptea Sfîntului Bartolomeu. Imediat după aceea, și pînă în 1580, prigoana a atins un nivel foarte scăzut, în jur de șapte procese pe an, dar jurisprudența se ia în serios, căci aproape o treime din acuzați sînt torturați, iar 13% condamnați la moarte. Aceleași tendințe se regăsesc în anii 1581–1587, cu un număr crescut de procese care s-a stabilizat cam în jur de douăzeci pe an. În total, 265 de inculpați au apărut în fața tribunalelor, din 1540 pînă în 1587, în care 91 au fost condamnați proporțional cu faptele, iar 32 executați.

Din octombrie 1587 pînă la sfîrșitul anului 1588, s-au înregistrat 60 de procese, ceea ce constituie maximum posibil în secolul al XVI-lea. Documentele abundă în regiunea ardeneză, de unde provin 36 de acuzații, în afara unor mențiuni privind vreo cincizeci de persoane linșate sau executate pe loc. Pînă la un nou apogeu care să atingă cifra de 50 în 1610, vînătoarea de vrăjitoare bîntuie înregistrînd variații cu maxime stabilite la 30 sau 40 de cazuri pe an. Dintr-un total de 479 de acuzați, din octombrie 1587 pînă în 1610, 58 au fost condamnați la ardere pe rug, adică 12%. Mai trebuie să notăm că severitatea cea mai mare atinsă vreodată se constată în epoca în care Liga guverna Parisul, procentajul sentințelor capitale urcînd pînă la 27%, pentru ca să scadă net după 1594 și mai mult după 1599.

Începînd cu anul 1610, procesele au păstrat un nivel mediu relativ ridicat pînă în 1625, dar procentajul de execuții a scăzut brutal: el n-a mai fost decît de 4% în perioada 1610–1620, moment în care tortura nu se mai aplica decît foarte rar, iar 16% din acuzați au fost declarați total nevinovați. Punctele de vîrf corespund unor valuri represive localizate: în Bassigny, în jurul anului 1616; în Mâcon și în trei așezări din Nirvanais în 1619; în Ardennes în 1623–1624. Apoi, mișcarea proceselor rămîne constant la un nivel scăzut, 10 pe an cel mult, cu excepția unui val iscat într-o perioadă scurtă, implicînd 61 de cazuri între

1644 și 1645, din care 48 privesc încă o dată zona Ardennes. Din 1610 pînă în 1670, numai 8 din 510 acuzați au fost torturați și 13 arși. Ultimele sentințe capitale pentru vrăjitorie pronunțate de Parlamentul din Paris au fost aplicate în 1625, repetîndu-se apoi de două ori în 1691. Niciodată nu s-a depășit o jumătate de duzină pe an, nici măcar în 1587.

În cele mai intense perioade de vînătoare de vrăjitoare în Europa, nu se poate vorbi de vreo înverșunare judiciară a Parlamentului din Paris. Din 1581 pînă în 1620 fiecare deceniu asistă cam la vreo 200 de procese, cifră care a scăzut la 150, din 1621 pînă în 1630, apoi la 36, din 1631 pînă în 1640. Doar 84 din 103 sau 115 condamnări la moarte au fost aprobate între 1581 și 1610 de curtea suverană. Ele corespund global, s-a notat deja, unei atitudini prudente a parlamentarilor, pentru că aceștia au casat și au comutat în același timp 213 condamnări la rug propuse de judecătorii subalterni ținînd de resortul lor. Aceștia din urmă puteau, în ceea ce-i privea, să fie tentați de o extremă severitate, mai ales în regiunile de nord-est, îndeosebi în Ardennes, unde în primă instanță un anumit număr de condamnări au fost pur și simplu executate pe loc, cu toate că se făcuse apel la Parlament. În aceeași arie geografică se adaugă numeroase execuții sumare prin linșaj, lapidare sau înec, puse la cale de mulțime. Astfel, 52 de persoane au fost ucise ilegal între 1587 și 1588, plus încă un anumit număr de cazuri adunate de-a lungul anilor 1593–1601, și apoi 19 cazuri suplimentare între 1623 și 1624.

Raportarea la o hartă a violențelor populare față de vrăjitoare scoate în evidență ansamblul de nord-est, Ardennes ținînd de resortul Parlamentului din Paris, care a constituit epicentrul, și hotarele Burgundiei, trecînd prin Bassigny și Champagne de Troie. Încă foarte puțin cunoscute în detaliu, anumite concordanțe globale leagă această regiune de o arie de puternice presiuni demonologice. Manualul dedicat vînătorii de vrăjitoare publicat de Bodin în 1580 se sprijinea pe aceste experiențe de judecător, trăite în Laon și la frontiera cu Țările de Jos. Teama de diavol bîntuia la Besançon în 1584, oraș de unde sînt alungate vreo zece vrăjitoare în acel an. Frica s-a instalat la Nancy, unde oficia judecătorul Nicolas Rémy, al cărui tratat de demonologie urma să apară în 1595. Arhiepiscopia de Trier, vecină cu Luxemburgul, asistase, în jurul anului 1581, la debutul unei foarte active vînători de vrăjitoare, așteptînd publicarea tratatului de demonologie care avea să apară în 1589 și care aparținea lui Pierre Binsfeld, coadjutorul arhiepiscopului. Vrăjitoarele au început să fie descoperite în Țările de Jos, situate în vecinătate, la Arlon și Bastogne în 1585, la Bitburg-Echternach spre 1587–1588, la Luxemburg în 1588. Un freamăt judiciar se face auzit de asemenea în teritoriile componînd actualul departament de nord. Numărul proceselor a crescut de la cîteva unități la o jumătate de duzină în deceniul 1571–1580, cifră care s-a triplat din 1581 pînă în 1590, ajungînd la patruzeci între 1591 și 1600.

Toate acestea ne obligă să evocăm efectele cumulate care s-au exercitat asupra zonei de nord-est ținînd de resortul Parlamentului din Paris. În timpul războaielor religioase care au lovit Franța și Țările de Jos, această regiune a fost într-adevăr contaminată de un puternic curent demonologic, ușor de urmărit la Besançon, la Nancy, la Trier și la Laon, urmînd fragila frontieră politică și religioasă. Dezorganizarea judiciară legată de aceste tulburări nu constituie totuși o explicație

suficientă a virulenței vînătorii de vrăjitoare din Ardennes. Nici o altă regiune dependentă de Parlamentul din Paris n-a cunoscut un asemenea val represiv, dacă ar fi să judecăm după documentația cunoscută pînă astăzi. Pare evident că centrul regatului a fost, dacă nu indiferent la această problemă, în orice caz foarte puțin implicat, urmînd modelul apropiat al Provinciilor Unite de la sfîrșitul secolului al XVI-lea. Normandia, care trebuia să devină un teren activ de vînătoare de vrăjitoare sub Ludovic al XIV-lea, se pare că n-a fost decît moderat afectată în această epocă. Arhivele locale n-au fost încă sistematic cercetate, dar anumite judecătorii din Perche, Mortagne și Bellême, în ținutul Orne de astăzi, depindeau de Parlamentul din Paris. Or, arhivele acestuia din urmă nu ne informează decît despre vreo douăzeci de mențiuni de vrăjitorie, din care șaisprezece procese în apel, implicînd ținutul Perche, inclusiv zonele care aparțin astăzi de Sarthe și Eure-et-Loire. Dacă se adaugă și reședințele înconjurătoare, situate în Vendômois, Dunois, Maine etc., totalul urcă la 31 de procese între 1566 și 1624, din care 26 între 1581 și 1604. Judecătorii locali din regiune au fost deci sensibili la conjunctura represivă a ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea, dar fără să manifeste o reală ardoare persecutoare împotriva vrăjitorilor pînă cînd, în 1597, Parlamentul l-a acuzat chiar de moleșeală pe locotenentul general din Perche. Spre deosebire de Ardennes, nu găsim decît mențiunea unei singure execuții, operată pe loc, în 1601. Se adaugă un singur caz de moarte provocată de mulțime în 1586. Presiunea populară în acest domeniu n-a fost, evident, foarte sensibilă în regiune, ceea ce ne lasă să bănuim o contaminare demonologică evident mult mai slabă în provinciile de nord-est.

Se pare că Parlamentul din Paris a avut în general o atitudine moderată în vînătoarea de vrăjitoare, cu excepția perioadei de doisprezece ani, începînd din 1587 și care corespunde în general tulburărilor din timpul Ligii. Influențele străine venite din Sfîntul Imperiu, dar mai ales din Lorena și Țările de Jos, au avut și ele, firește, un rol important. În așteptarea unor cercetări mai minuțioase putem semnala coincidența acestui val represiv cu dominarea la Paris a unui catolicism combatant favorabil prinților loreni de Guise și lui Filip al II-lea al Spaniei. Acest climat mental se modifică o dată cu începutul secolului al XVII-lea, în cadrul unui climat de pace reinstaurat și stabilizat sub stăpînirea lui Henric al IV-lea. Așa cum s-a întîmplat în Provinciile Unite, în aceeași epocă, un rol important l-a jucat voința de a se delimita de metodele spaniole aplicate în Țările de Jos. În orice caz, jurisprudența Parlamentului din Paris începuse să evolueze. Anumiți autori văd aici voința de a limita abuzurile oferind garanții acuzaților. Dar putem la fel de bine considera că Parlamentul își manifesta voința de a-și impune mai ferm decît înainte tutela asupra judecătorilor subalterni și în special asupra celor din nord-est, prea înclinați să imite ferocitatea omologilor lor din Țările de Jos.

În 1601, o decizie a Parlamentului interzicea, mai ales în Ardennes, scăldatul acuzaților, metodă folosită pentru a verifica dacă o suspectă era vrăjitoare; aruncată într-un rîu, vrăjitoarea plutește, nu se înecă. Pe 24 iulie 1604, o altă decizie, luată cu privire la uciderea operată de mulțime cu zece ani în urmă la Bassigny, instituia apelul de drept pentru acuzații de vrăjitorie. Fără îndoială, cele două decizii nu au fost aplicate cu ușurință. Ele constituie totuși condițiile

unei modificări de atitudine a judecătorilor parizieni care corespunde, începînd cu primul deceniu al secolului al XVII-lea, cu scăderea vertiginoasă a sentințelor de tortură și a procentajului de condamnări la moarte pentru vrăjitorie.

În același moment, represiunea lovește ținutul Labourd din Țara Bască, urmînd unei panici de vrăjitorie izbucnite de cele două părți ale Pirineilor în 1608. Comisarul trimis de Parlamentul din Bordeaux, Pierre de Lancre, se lăuda că ar fi ars 50 de persoane, cifră, fără îndoială, exagerată. Din experiența lui, el a alcătuit un manual de demonologie publicat în 1612, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons*. Inchiziția, însărcinată cu această afacere pe tărîmul spaniol, a dat dovadă, în ceea ce o privea, de o mare prudență pronunțînd 11 sentințe de condamnări la moarte, din care cinci prin efigie în 1610. Este posibil ca, la rîndul ei, comisia bordeleză să fi învățat lecția moderației începînd din 1610–1611, căci documentele spaniole semnalează că ea va respinge acuzațiile neînsoțite de dovezi materiale.

În total, regatul Franței n-a fost o zonă activă a vînătorii de vrăjitoare în epoca paroxistică a prigoanei în Europa, în jurul anilor 1580–1630. Economia psihică a guvernanților, mai ales cea a judecătorilor din Parlamentul Parisului, nu era cu adevărat prea încîntată de rugurile vrăjitoriei. Totuși, acuzațiile nu au dispărut după 1610. Condamnările la moarte decretate de judecătorii subalterni ținînd de Parlamentul din Paris au atins astfel cifra de 129, din 1611 pînă în 1630. Totuși, este vădit că s-a încercat intensificarea controlului operat de Curtea superioară pariziană. În 1624, a fost instituit realmente apelul automat pentru orice sentință implicînd tortura, moartea sau pedepsele corporale. Aceasta a fost o reală schimbare în bine, scoasă în evidență de Robert Mandrou, cu atît mai mult cu cît, în afara unor rare excepții, magistrații superiori vor uza, de acum încolo, sistematic de moderație.

PERIFERIILE SATANISTE SUB DOMNIA LUI LUDOVIC AL XIV-LEA

Un ultim val de vînătoare de vrăjitoare marca Franța anilor 1640–1680. El a avut totuși cîteva caracteristici originale, implicînd periferiile recent cucerite după expansiunea războinică începută spre anul 1635, zonele învecinate acestora și, în sfîrșit, anumite provincii periferice, unde progresul absolutismului regal se izbea de fapt de anumite rezistențe.

În jurul anilor 1644–1645, un val represiv a afectat mai multe regiuni din Europa, mai ales teritoriile care alcătuiesc astăzi actualul departament de nord, aflat mereu sub tutela spaniolă: după paroxismul prigoanei din deceniul 1611–1620, acesta a slăbit coborînd pînă la un nivel foarte scăzut între 1631 și 1640, înainte de a urca săgeată din 1641 pînă în 1660. Mișcarea se aplica destul de bine pe conjunctura politică și militară generală, marcată pînă în 1635 de pacea și prosperitatea din timpul arhiducilor și apoi, de la această dată, de războiul cu Franța, de unde rezultă un recul progresiv spre nordul frontierei cu puternicul lui vecin. Rugurile s-au înmulțit pe acest fond de neliniște colectivă. În proximitatea acestei

zone, de partea franceză, ținutul Ardennes a fost lovit în 1644–1665 de o ultimă mare panică, din care au rezultat expedierea la Paris a 48 de apeluri, din care treizeci și două proveneau numai din două sate, Savigny-sur-Aisne și La Berlière. Dar, spre deosebire de ceea ce continua să se întîmple în Țările de Jos, nici un condamnat nu a fost executat. Parlamentul din Paris reușise acum să juguleze fobiile demonice locale. Nici o încălcare populară a legii prin aruncare în rîu sau prin uciderea suspecților nu pare să mai aibă loc, spre deosebire de epidemiile de vrăjitoare ardeneze anterioare.

În jurul anilor 1641–1647, prigoana cruță aparent Bretania și Normandia. Ea se desfășura mai ales spre est, coborînd din Ardennes spre Champagne și Burgundia, „în contact cu ținuturi", scria Robert Mandrou, „care nu fuseseră niciodată lipsite de ruguri: Franche-Comté, Lorena, Flandra; coincidența nu este întîmplătoare". Apare din nou, într-adevăr, importanta linie lotharingiană legînd posesiunile spaniole ale Italiei de Țările de Jos. Iminența sporită a amenințării franceze în acest spațiu, după victoriile repurtate asupra spaniolilor în 1643 la Rocroi, în Ardennes, apoi în 1648 la Lens, în Artois, a avut probabil un efect accelerator. Ea a accentuat neliniștea și tendințele centrifuge, dînd locuitorilor impresia unei dezlănțuiri de forțe demonice, cu atît mai mult cu cît constatau evidenta neputință a prințului lor în fața cuceritorilor străini.

În sudul Loirei, în aceeași epocă, procesele de vrăjitorie țineau de resortul prezidialului de Poitiers, Chalosse, care depindea de Parlamentul de la Bordeaux, Gascogne și Toulousain. Amploarea urmăririlor ne-a rămas necunoscută, istoricii fiind tributari descrierilor oribile și exagerate ale contemporanilor. Vivarais a fost la rîndul lui afectat în anii 1750, în timp ce anumite regiuni par a fi fost în întregime cruțate, ca de exemplu Forez, dacă ar fi să-l credem pe autorul care scria în anii 1670–1680 că nici un proces în acest domeniu nu mai avusese loc de treizeci de ani.

În timp ce Parlamentul din Dijon adopta, după criza de la mijlocul anilor 1640, o jurisprudență moderată, apropiată de cea a Parlamentului din Paris, Franche-Comté, aflat sub dominația spaniolă, se bucură de o lungă pauză din 1636 pînă în 1656, după care a urmat o brutală recrudescență a prigoanelor între 1657 și 1661, stoparea lor definitivă producîndu-se în 1667, cu vreo zece ani buni înainte de a fi anexat de Franța.

În sfîrșit, rugurile anilor 1670–1680 semnifică fie o abordare dificilă a provinciilor recent integrate, unde vrăjitoarele continuau să ardă, ca în Flandra, de exemplu, fie, uneori, manifestări ale unei opoziții sau simple reticențe față de un stat prea dominator. Parlamentele din Rouen, Grenoble și Aix, mai ales, nu instauraseră apelul automat în fața instanțelor superioare, spre deosebire de cel din Paris sau Dijon, așa încît procesele rămîneau în mîinile judecătorilor subalterni, mult mai severi în aceste chestiuni. Iată de ce noi procese au fost instruite începînd cu 1670 în Normandia, Béarn și Guyenne.

În Normandia, Parlamentul din Rouen a fost sesizat în această epocă de denunțuri venite din Cotentin. Un climat de fobie satanică se instaurează brutal, mai ales în regiunea situată între Carentan și Coutances, în urma denunțurilor unor tineri de doisprezece pînă la șaisprezece ani care pretindeau că asistaseră

la sabatul vrăjitoarelor. În iulie 1670 au fost semnalate cel puțin treizeci de acuzate, majoritatea provenind din La-Haye-du-Puits, în apropiere de Coutances. Un conflict a izbucnit în privința lor între Parlamentul din Rouen, partizan al celei mai severe rigori, și cel din Paris.

Primul președinte al Parlamentului din Normandia, Claude Pellot, i-a cerut părintelui Lalemant, cancelar al Universității din Paris, un aviz cu privire la modalitatea de a-i judeca pe vrăjitori, care i-a fost trimis pe 28 aprilie 1671. Autorul preciza că vrăjitorii erau acuzați în mod obișnuit pentru următoarele fapte:

„1. Pactul cu demonul și renunțarea la Dumnezeu, la credință și la botez.

2. Marcarea trupului cu semnul diavolului, locul semnului devenind insensibil la durere.

3. Declanșarea furtunilor în aer și în alte elemente; ceea ce ar fi provocat sterilități și maladii extraordinare și nenaturale.

4. Participarea la sabat și comiterea a nenumărate impietăți; legăturile criminale cu diavolul."

După ce a reamintit această urzeală clasic demonologică, implicînd pactul satanic, numeroasele maleficii comise în viața de toate zilele și frecventarea sabatului, unde vrăjitoarele întrețineau relații sexuale cu demonii, părintele Lalemant conchide că numai otrăvitorii recunoscuți puteau fi urmăriți din punctul de vedere al criminalității. Pentru a-și exprima net dezacordul, Consiliul de Stat a emis pe 25 aprilie 1672 un decret care reglementa soarta acuzaților normanzi ce așteptau din 1670. El anunța pregătirea unei reglementări generale în acest delicat domeniu și ordona suprimarea tuturor procedurilor instruite pentru vrăjitorie din provincie, în așteptarea publicării hotărîrii. Magistrații normanzi au fost constrînși să înregistreze hotărîrea. Au făcut-o cu multă rea-credință și s-au ocupat în continuare de vrăjitori.

Epidemiile de persecuție în Guyenne și Béarn, declanșate tot în urma unor denunțuri făcute de tineri între paisprezece și șaisprezece ani, au fost tratate în același fel de puterea regală. O decizie din octombrie 1671 a casat procedurile béameze care „tulburaseră liniștea familiilor, violînd regulile justiției". În Guyenne, Parlamentul din Bordeaux a intervenit el însuși în 1671, fără prea mare succes, încercînd să tempereze zelul judecătorilor subalterni. Pe 25 aprilie 1672, în aceeași zi ca în Normandia, Consiliul Regal a stins toate procedurile în curs și toate sentințele pronunțate în afara celor deja executate.

Totuși, prigoanele împotriva vrăjitoarelor au mai avut loc în Normandia, în jurul anului 1679, sau în Bigorre spre 1680. Apoi, în iulie 1682, a fost semnat „edictul regelui pentru pedepsirea diferitelor crime cum ar fi cele ale ghicitorilor, magicienilor, vrăjitorilor, otrăvitorilor". Ambiguu, textul nu vorbea despre vrăjitoria demonică, ci numai de „seducători" și de „otrăvitori". În materie de magie, numai sacrilegiul trebuie pedepsit cu moartea, ca și otrăvirea. Redactorii vorbeau de „pretinsa magie". Renegau astfel implicit realitatea pactului satanic și a practicilor imputate vrăjitoarelor. O părere luminată e prezentată de Malebranche, deși toți magistrații Parlamentului din Paris considerau de acum vrăjitoria ca pe o amăgire. Noua jurisprudență s-a impus totuși lent în anumite provincii, mai ales la frontierele regatului. Guvernul suveran al Alsaciei, de exemplu, ratifica

o sentință de condamnare la moarte dată de un judecător din împrejurimile Colmarului, așa încît încă o vrăjitoare a urcat pe rug în 1683. Mai clement, cel de la Tournai a eliberat o acuzată flamandă pe care autoritățile de la Furnes o condamnaseră la tortură.

CELE DOUĂ FRANȚE ALE ABSOLUTISMULUI

O vedere de ansamblu recapitulativă privind regatul Franței pune deci în evidență trăsături specifice. În epoca marii vînători de vrăjitoare din anii 1580–1630, contagiunea diabolică vine de la frontiere, mai ales dinspre cele de nord-est și Pirinei. Dar se și calmează de timpuriu, din primul deceniu al secolului al XVII-lea. Centrul teritoriului, adică partea cea mai întinsă ținînd de resortul Parlamentului din Paris, n-a fost decît moderat implicat, ca și tot vestul în general, iar în mod deosebit Bretania, care nu se va lansa niciodată într-o prea viguroasă persecuție. Acest fenomen amintește într-un fel de cel din Provinciile Unite, unde regiunile din apropierea Țărilor de Jos spaniole au fost singurele implicate într-o activitate judiciară pînă la urmă destul de puțin intensă.

Cu alte cuvinte, vînătoarea de vrăjitoare a fost, în cele două cazuri, un fenomen marginal. Zonele vitale ale celor două țări au fost cruțate uneori aproape în întregime, cum ar fi regiunea pariziană, Olanda sau Zelanda. Or, singurul punct comun între aceste două state foarte diferite prin structurile lor politice, religioase, economice și sociale trebuie căutat în relativa stabilitate internă pe care ele o ating la începutul secolului al XVII-lea, ceea ce le-a împins pe amîndouă spre expansiune, militară pentru Franța, economică și comercială pentru Republica Olandeză. În consecință, sîntem îndreptățiți să gîndim că persecuția vrăjitoarelor găsise puține resurse în chiar inima acestor construcții dinamice, în afara perioadei de criză, în contextul tulburărilor din ultimele două decenii ale secolului al XVI-lea sau, în Franța, în epoca minoratului lui Ludovic al XIV-lea și a Frondei.

Religia nu constituie în acest domeniu o explicație de ansamblu suficientă. Este adevărat că demonologia activ producătoare de ruguri se dezvoltă în mod deosebit pe linia Contrareformei agresive, foarte activă în Sfîntul Imperiu, Lorena, Franche-Comté și Țările de Jos spaniole. Cu excepția lui Jean Bodin și Pierre de Lancre, au existat puțini teoreticieni ai demonologiei specific franceze. Amîndoi exprimau de altfel o sensibilitate deosebită, născută din practica judiciară dobîndită în ținuturile de margine ale regatului, unul la Laon și celălalt în Țara Bască, în contact cu teritoriile străine unde se înmulțeau pe atunci rugurile.

Esențialul este probabil mult mai profund. Este vorba, înainte de toate, de existența sau inexistența unei neliniști colective intense în zonele de fractură disputate de adversari înverșunați. Dacă vrăjitoria a proliferat mai ales în ținuturile mărginașe, faptul semnifică, pentru aceste ținuturi, slăbiciunea relațiilor cu centrul, profundele neliniști ale populației, al cărei destin nu era stabilizat. Acesta a fost cazul în Franche-Comté, în Lorena, în Ardennes și Flandra, aparținînd imperiului spaniol, dar constant supuse amenințării franceze.

Temerile provenite dintr-un fenomen de vrăjitorie tîrzie, în epoca lui Ludovic al XIV-lea, au continuat să bîntuie în aceste ținuturi, din care unele fuseseră cucerite, ca și în regiunile învecinate, Burgundia sau Champagne. Observăm, de asemenea, un val după moartea lui Ludovic al XIII-lea, în contextul slăbirii simbolice a imaginii regale. Drept urmare, rugurile s-au înmulțit și la periferiile tradiționale, mai puțin supuse centrului bătrînului regat capetian. Atașamentul Parlamentelor din Toulouse, Bordeaux, și mai ales al celui din Rouen față de ideile demonologice comportă probabil o dimensiune de apărare a libertăților provinciale. Foarte evidente în Normandia, în anii 1670, aceste date nu explică, firește, ele singure vînătoarea de vrăjitoare care s-a desfășurat aici. Dar definesc cel puțin neliniștile pe care le trăia populația în fața agresiunii absolutiste, tradusă concret prin impozite, prin pătrunderea limbii franceze ca limbă oficială, prin tutela tot mai extinsă a intendenților etc. Aceste societăți provinciale erau pe atunci supuse unei puternice voințe de integrare din partea puterii centrale. O criză de relație simbolică le parcurge fără îndoială, de la bază spre vîrf. Temerile care nu-și găseau ușor drum spre exprimarea unei revolte deschise erau, cel puțin în parte, canalizate de fenomenul plastic reprezentat de vînătoarea de vrăjitoare. Ea oferea populației eșapamentele necesare, țapii ispășitori, iar parlamentarilor din provincie ocazia de a-și manifesta reticențele, rezervele față de progresul autorității centrale. Este simptomatic faptul că resortul Parlamentului din Paris n-a ridicat deloc ruguri de vrăjitorie sub Ludovic al XIV-lea, condițiile de aici fiind diferite de cele ale „unei societăți răzvrătite împotriva statului", situate la periferiile regatului.

Astfel, vînătorile de vrăjitoare apăreau întotdeauna ca revelatoare ale unor tensiuni existențiale în cadrul comunităților, dar și la scara provinciilor. Ele nu purtau, firește, întotdeauna mesaje identice, dar traduceau în termeni simbolici perturbările relaționale între populații și guvernanți, la toate nivelurile piramidei sociale. Pentru a se trece de la fobiile localizate la marea panică, era important, într-adevăr, ca ansamblul acestor mecanisme să înregistreze tulburări funcționale. Voința persecutoare a demonologilor nu era suficientă. Mai era necesar ca neliniștea să fie intensă în sînul populațiilor, judecătorii subalterni locali să fie sensibilizați în această chestiune, iar magistrații superiori, în sfîrșit, să nu poată sau să nu dorească să frîneze mișcarea — spre deosebire de ceea ce se petrecea în resortul Parlamentului din Paris încă din timpul lui Ludovic al XIII-lea.

VRĂJITOARELE ȘI FARMECELE

O sociologie a vînătorii de vrăjitoare se revelează a fi extrem de dificilă, într-atît documentele sînt lacunare în această privință. Stereotipia babei știrbe, urîte și rele este, fără îndoială, exagerată, dar procesele implicau — în afara unor copii și a unui număr de bărbați legați prin legături de sînge cu acuzatele — mai ales femei, considerate bătrîne în termenii epocii. Atenția se îndreaptă cu siguranță și asupra rudelor acestora, căci vrăjitoria era considerată ereditară.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în majoritatea țărilor practicînd persecuția, cea mai mare parte din acuzați erau femei, aproape 80% din total. Vîrfurile

în acest domeniu pot fi stabilite la începutul secolului al XVII-lea, corespunzînd și unui paroxism al prigoanei în Țările de Jos sau în Sfîntul Imperiu. Astfel, în departamentul de nord, pe atunci spaniol, vîrful absolut al persecuțiilor, situat între 1611 și 1620, a fost marcat de punerea sub acuzație a 127 de femei, 16 bărbați și 34 de copii (al căror sex nu-l putem determina). Toți copiii, 15 bărbați și 93 de femei proveneau din micul domeniu al castelului Bouchain. În restul teritoriului, un singur bărbat a fost judecat pentru vrăjitorie în această epocă. În același fel, 31 de apeluri pentru Parlamentul din Paris, provenind din Perche și împrejurimi, între 1566 și 1624, cuprindeau 29 de femei.

Informațiile foarte lacunare furnizate de surse nu ne permit să depășim stadiul acestor constatări. O sociologie precisă privind Parlamentul din Paris este practic exclusă. Recenta și minuțioasa anchetă condusă de Brigitte Rochelandet în Franche-Comté dă o viziune exactă a dificultăților întîmpinate de istoricii vînătorilor de vrăjitoare. Autoarea descoperea urmele a 795 de mențiuni de condamnări eșalonate din 1434 pînă în 1667, dar numai de 7 informații și 8 interogatorii păstrate; adică 1% din total. Numărul femeilor acuzate atinge 67% din contingent, cum s-a întîmplat în ținutul vecin Vaud, unde cele 624 de femei arse între 1580 și 1620, reprezentau 66% din condamnările la moarte. În principatul Montbéliard, situat în apropiere, femeile au reprezentat 82% din acuzați, din 1554 pînă în 1661, cifră practic identică aceleia pe care eu însumi am stabilit-o pentru ținutul care avea să devină departamentul de nord al Franței.

În Franche-Comté, din cinci sute de femei implicate, mențiunile explicite ale statutului social se limitează la o sută de cazuri: 17 văduve, 27 de celibatare și 56 de femei măritate. În privința vîrstei acuzatelor, ea n-a putut fi stabilită decît cu aproximație și numai pentru 77 de persoane de ambele sexe, adică 34 de copii (44%), 8 adulți, 29 de bătrîni și 6 bătrîni venerabili. Noțiunea de bătrînețe îi desemna în epocă pe cei trecuți de patruzeci de ani, mai ales pe femeile intrate în menopauză. Absența informațiilor precise pentru majoritatea acuzatelor denotă situații civile obișnuite, adică o mediocritate rurală, o poziție socială banală atît cît ne permit să observăm documentele proceselor complet conservate, cum sînt cele din Cambrésis, de exemplu.

Represiunea propriu-zisă este evident mult mai clar definită de documentele judiciare. Excelentul studiu al Brigittei Rochelandet permite de asemenea identificarea a trei puternice valuri de vînători de vrăjitoare în Franche-Comté. Primul, care a fost și cel mai intens, cuprinde o treime din procesele cunoscute, acoperind perioada 1603–1614. Fenomene identice ating în același moment principatul de Montbéliard, Geneva, castelul Bouchain, din Țările de Jos, Țara Bască spaniolă și cea franceză (le Labourd), în timp ce Parlamentul din Paris începea deja să orienteze jurisprudența spre moderație. A doua criză acoperă perioada 1627–1632, ultima marcînd anii 1658–1661. Repartiția geografică a sentințelor privilegiază tribunalele din amonte, unde au avut loc 64% din procese, mai ales pe cele din Vésoul (42%) și Luxeuil (14%). Numeroase sate din această zonă au fost atinse de mici epidemii de persecuții.

În total, judecătorii comtezi s-au dovedit mult mai severi decît cei din vastul resort al Parlamentului din Paris, pentru că ei au decretat 413 condamnări la ardere

pe rug, adică 52% din numărul acuzaților. Fără să mai punem la socoteală alte 95 de sentințe necunoscute. În rest, 13% din acuzați au fost alungați, iar 23% eliberați. Judecătorii subalterni, atît cei din seniorii cît și cei din circumscripții, s-au arătat în general mai severi, dar cei din Parlamentul din Dole, care nu au instituit niciodată apelul automat, spre deosebire de Parlamentele din Dijon și Paris, au confirmat cel puțin două treimi din condamnări. Ca în Flandra, Cambrésis sau Hinaut, vrăjitorii comtezi aveau în general o șansă din două de a ajunge pe rug. La Geneva, numai 21% din acuzate au fost executate. Cît despre Parlamentul din Paris, acesta nu executa decît 9% din apelurile ținînd de resortul lui.

În afara turpitudinilor satanice stereotipe definite de demonologi, în esență pactul diabolic, participarea la sabat și relațiile sexuale împotriva naturii întreținute cu diavolii, procesele de vrăjitorie insistau asupra practicilor magice, pe cît de multiforme pe atît de ilicite. Or, este inexact că procedurile primare ar fi dispărut de peste tot. În afara documentelor lorene și cambreziene, în parte cunoscute, arhivele din Eure, de exemplu, păstrează bogate documente în acest domeniu. Valea Risle a asistat la execuții tîrzii. Sentințele au fost confirmate de Parlamentul din Rouen în 1683 și în 1687. Aceasta este și perioada în care Pierre Bourriquet, un fost pastor în vîrstă de 36 de ani, este executat după trei ani de închisoare și audierea a 253 de depoziții provenind din 33 de parohii, mai ales din La-Haye-du-Theil și La-Ferrière-sur-Risle. Acesta era acuzat de profanarea lucrurilor sfinte; recomandase folosirea ostiei sfințite pentru obținerea favorurilor fetelor sau pentru îngrășarea cailor, uzase de maleficii pentru vindecarea sau uciderea animalelor. Un întreg univers magic sătesc, am fi tentați să spunem obișnuit, se definește în aceste documente. Izvorăște din ele un profund sentiment de insecuritate, alcătuit din temeri diverse, privind mai ales animalele și frica de lup, ceea ce motivează credința în virtutea anumitor puteri omenești în acest domeniu. Se adaugă practicile magice destinate a trezi iubirea unei fete, cu ajutorul unor pulberi obținute din inima unui porumbel, sau din bob uscat crescut în craniul unui cal mort, sau prin uscarea unei pisici moarte atîrnate într-o traistă în copac. Pastorilor le mergea adesea faima de „ursitori" sau „meșteri în farmece".

Analiza mai precisă a documentelor de acest gen ne-ar permite să abordăm ceea ce clericii numeau în epocă „superstiții" și ceea ce judecătorii persecutau, considerîndu-le practici de vrăjitorie. Schimbarea de optică introdusă de edictul din 1682 nu le-a făcut, evident, să dispară din sate, căci ele jucau un rol important în echilibrul intern al comunităților rurale.

DOUĂ UNIVERSURI PARALELE

Credințele în vrăjitorie și magie existau în Europa mult înainte de declanșarea vînătorii de vrăjitoare din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, și ele aveau să-i supraviețuiască. Represiunea judiciară n-a fost, într-adevăr, decît un soi de paranteză în această lungă istorie care nu s-a încheiat nici în zilele noastre. Se poate totuși data, de la dispariția rugurilor, o divergență fundamentală, din ce în ce mai accentuată, între populațiile rurale și urbane legate de asemenea

credințe și elitele intelectuale care le respingeau cu înverșunare în numele rațiunii. Dacă precursorii, cum era Montaigne, au contestat în orice epocă realitatea fenomenului, va trebui să așteptăm apariția lui Descartes pentru a vedea dezvoltîndu-se mai amplu îndoiala sistematică în privința acestui subiect.

Demonologii secolului al XV-lea și mai ales cei din secolul al XVI-lea, cu Jean Bodin în frunte, au inventat propriu-zis figura vrăjitorului demonic, colorînd într-o manieră satanică pe cea a vraciului, magician local, în același timp temut și apreciat în toate satele din Europa Evului Mediu. Dar au mai fost necesari și alți factori pentru a provoca declanșarea persecuțiilor. A fost necesar ca noile teorii să-și găsească releele de rigoare, adică, pe de o parte, pe acei judecători locali convinși că erau învestiți cu o eminentă misiune creștină, pe de altă parte, pe țăranii acceptînd să se raporteze la noile metode judiciare pentru a înfrînge temerile magice pe care și le exprimau înainte în felul lor, îndeosebi prin aruncarea în apă sau uciderea suspecților. Regiunile cele mai tulburate, cele străbătute de neliniști colective mai intense decît în alte locuri, mai ales cînd constituiau periferii depărtate de centrul de decizii sau reticente față de acestea, au fost tărîmurile cu cele mai active persecuții. Centrele organizărilor politice și religioase mai puțin instabile, fie că era vorba de resortul Parlamentului din Paris în Franța sau de Olanda și Zelanda din Provinciile Unite, au fost mai puțin timp și mai puțin intens marcate.

Spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, vrăjitorii deveniseră în Franța niște șarlatani, în urma edictului regal din 1682, care punea în circulație îndoielile de mult timp exprimate de parlamentarii parizieni și de alți judecători. Două universuri paralele s-au constituit, într-adevăr, în timpul persecuțiilor. Unul — ascultînd de acum încolo de simțul imposibilului cartezian, așteptînd triumful Rațiunii din epoca Luminilor și de după aceea. Pentru acei membri cultivați care făceau parte din acest univers, vrăjitoria nu era decît o himeră, un fel de nebunie care era mai bine să fie îngrijită medical decît reprimată. Dar trebuia să se pună în evidență și partea ei criminală, aceea a duplicității anumitor persoane care se foloseau de cei cu mintea slabă sau de superstițioși pentru a-și atinge scopurile.

Această concepție îi orienta pe intelectuali, judecători și polițiști, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, spre identificarea falșilor vrăjitori, a șarlatanilor simulatori și a căutătorilor de comori, fără scrupule, care înșelau sufletele naive. Fără să uităm de otrăvirea vizată de edictul din 1682. Au început atunci să fie căutați păstorii otrăvitori din Brie și Normandia. Pentru marchizul d'Argenson, locotenent de poliție la Paris, în anul 1702, proliferarea „falșilor ghicitori, a pretinșilor vrăjitori" constituia o problemă. Ei „abuzau de simplitatea celor care-i consultau" și meritau, ca atare, să fie închiși. Acesta a fost și cazul a 27 de femei, între 31 și 73 de ani, din care șapte trecute de 65 de ani, închise la Salpêtrière pentru divinație și vrăjitorie între 1678 și 1712. Erau acuzate că ghiceau norocul și întocmeau horoscoape, că vindeau talismane, preparau băuturi fermecate sau căutau comori. Acest contingent care reprezenta 9% din numărul deținuților venea în poziția a doua, după 43% prostituate și desfrînate, dar înaintea procentului de 5% hoațe și 4% nebune. În treisprezece cazuri cunoscute, timpul de detenție a

fost stabilit între trei luni și un an pentru patru dintre ele, între doi și cinci ani pentru alte șapte și între șase și zece ani pentru ultimele două.

Șarlatanii vrăjitori închiși la Bicêtre și ghicitoarele de la Salpêtrière constituiau, în anumite privințe, o interfață între cultura rațională a administratorilor care-i condamnau și credințele sătești. De o parte, se exprima scepticismul total în privința „pretinsei magii", de cealaltă înfloreau practicile și habitudinile gîndirii tradiționale, pe care justiția și poliția le tratau de acum cu un dispreț profund. În 1717, la Remies, în Soissonnais, actuala regiune Aisne, o femeie fusese acuzată că-i identifica pe cei care făceau farmece folosind o sită care se rotea cînd se pronunța numele acestora: „Antoinette Prudhomme practica meseria de ghicitoare cu multă faimă, făcînd sita să danseze în fața celor care o căutau pentru a li se dezvălui numele celor vinovați de nenorocirile care li se întîmplau lor și vitelor, distrugînd prin aceste mijloace reputația oamenilor de bine, nevinovați de aceste fapte, și pe care ea îi indica după bunul ei plac, provocînd mult rău și tulburare în sat." Descrierea ne permite să constatăm permanența acțiunii ghicitorilor vraci. În secolul precedent, mulți dintre ei fuseseră acuzați de vrăjitorie și arși. Totuși, concetățenii lor din sat nu-i confundau în nici un fel cu vrăjitorii, așa cum a arătat Etienne Delcambre, vorbind despre Lorena. Același lucru s-a întîmplat și în secolul al XX-lea, în ținutul Mayenne, după descrierile consacrate de Jeanne Favret unei neîncetate lupte magice, mereu active, între descîntători și vrăjitori, adesea alungați la cererea sătenilor care considerau că li se făcuseră farmece.

Vînătoarea de vrăjitoare din epoca modernă a avut mai ales drept efect definirea superiorității unei gîndiri raționaliste, aceea a elitelor cultivate, a judecătorilor, a guvernanților asupra vechilor „superstiții sătești". Așezată în rîndul fenomenelor primitive, magia populară devine obiectul unui dezinteres crescînd pentru straturile sociale superioare din secolul al XVIII-lea, așa cum arată o analiză a corpusului literar *Frantext*, constituit în vederea redactării *Tezaurului limbii franceze*. Cei 166 de autori reținuți și cele 484 de titluri prezentau mediile „oamenilor cinstiți" ai timpului. Sînt excluse, într-adevăr, cărțile de colportaj, libelele și alte producții scrise la un nivel scăzut. Or, analiza făcută de Alain Massalsky pe un ansamblu de 33 de cuvinte legate de noțiunea de vrăjitorie între 1700 și 1800 a scos în evidență 3 600 de sintagme din care 272 pentru vrăjitor și vrăjitoare și 582 pentru magie; restul erau consacrate diavolului sub diversele sale nume. Se observă deci un interes susținut pentru tematică în general, dar și o aplecare spre o anume banalizare literară a vrăjitoriei propriu-zise. Cuvîntul „vrăjitor" nu apare decît de 65 de ori în operele de ficțiune datorate lui Hamilton, Marivaux, Lesage, Cazotte etc. El conține conotații negative, uneori insultătoare, desemnează ielele urîte fizic și moral, ghicitoarele, dar evocă foarte rar un raport direct cu diavolul. Singura mențiune a unui asemenea aspect este semnalată într-o povestire de Voltaire, *Prințesa Babilonului* (1768), în care demonul „deghizat într-o uriașă pasăre aurită" aduce diamante vrăjitoarei. Imaginea polițistă a fenomenului, definită de d'Argenson, în 1702, este practic inexistentă în aceste opere. Cum iconografia aceleiași epoci părea să meargă spre o dedramatizare a temei, se pare că vrăjitoria nu-i mai înspăimînta pe oamenii cultivați din secolul al XVIII-lea. Cel mult își puteau manifesta disprețul și dezgustul în privința ei.

Totuși, controversa religioasă a continuat și în epoca Luminilor. La acest al doilea nivel de scriitură au putut fi reperate 122 de titluri dezvoltînd chestiuni cu privire la natura vrăjitoriei și la raporturile ei cu universul diabolic. Deceniul 1730–1739 a fost deosebit de fecund în acest domeniu, apoi interesul a scăzut, mai ales după 1770. Dezbaterea a avut loc mai ales între intelectualii luminați și clericii atașați demonologiei tradiționale. În anul 1725, de exemplu, un medic din Coutances, domnul de Saint-André, își publica reflecțiile critice privind unele întîmplări din Normandia, ca acelea care au avut loc sub domnia lui Ludovic al XIV-lea. Pentru el, păcatul satanic nu exista. Numai ignoranța și credulitatea populară dădeau realitate acestor iluzii. El se alătura astfel grupului de oameni luminați pentru care vrăjitoria nu apărea ca o amenințare diabolică, aceasta fiind doar o înșelătorie care trebuia supravegheată și sancționată. Pentru a preciza contururile unui fenomen mereu important, cu toate că profund schimbat ca sens, rămîne de făcut un studiu al acuzatelor închise la Paris.

Lumea orașelor, mai ales aceea a intelectualilor, nu este unanimă în aprecierea acestui subiect. Două percepții diferite ale supranaturalului și ale magicului se vor confrunta vreme îndelungată. Raționaliștii de toate gradele nu reușeau să-i convingă pe cei care admiteau realitatea intervențiilor diabolice în fenomenele posedării și exorcismelor. Între aceste straturi culturale se inserau de asemenea partizanii magiei științifice, adepți, de exemplu, ai magnetismului animal al lui Mesmer, ai astrologiei sau spiritismului. La Bordeaux, în 1784, părintele Hervier, în timp ce-și ținea predica despre post, a văzut o tînără căzînd jos, cuprinsă de convulsii. A coborît și a vindecat-o prin magnetizare, apoi și-a reluat slujba. A fost suspendat, dar parlamentul l-a sprijinit, în așa fel încît el a fost reinstalat în parohia lui.

Toți orășenii cultivați erau de acord în refuzul lor de a admite validitatea magiei țărănești, asimilînd-o expresiei obscurantiste a superstițiilor, pe cît de detestabile pe atît de periculoase. În 1804, prefectul Dieudonné, în *Statistique impériale et royale du département du nord*, semnala permanența unor credințe caracteristice acestei regiuni care văzuse multe ruguri de vrăjitoare arzînd: „Astăzi nu se mai crede foarte tare în farmece. Într-un număr de comune, se mai găsesc din cei care « conjură diavolul », « meșteri vrăjitori » mereu gata să-și exercite, contra plată, știința lor supranaturală. Printre ei, mărturisesc rușinea, se află, de vreo zece ani încoace, și cîțiva preoți. Acești șarlatani [...] prescriu formule, rugăciuni și, mai ales, se îngrijesc să fie bine plătiți [...]. Acești « meșteri vrăjitori » [...] merg pînă acolo încît dezvăluie pe autorii pretinselor farmece și provoacă prin aceste oribile mijloace rîsul sau ura. Există, de altfel, o mulțime de exemple din care se vede cum mulți dintre ei, pentru cîțiva scuzi, se însărcinează să se răzbune în locul altora, otrăvind fie recoltele, fie fînețele pentru a provoca moartea vitelor, atribuind apoi crimele comise de oameni diavolului. Adesea acești pretinși ghicitori și ghicitoare au talentul de a descoperi obiectele furate, pierdute, tăinuite, la care sînt părtași."

Prefectul povestește apoi istoria unei fete însărcinate, din arondismentul Avresnes, care se pretindea fermecată. Ea a chemat un vrăjitor pentru a „conjura pe

cel rău care o poseda", și a născut un copil mort. Omul a fost bănuit, comentează autorul, că i-ar fi dat ierburi pentru a avorta.

Atitudinea de îndoială, explicațiile raționaliste și acuzațiile concrete de otrăvire sau avort poartă aici amprenta ideilor emise în edictul din 1682 sau în rapoartele elaborate de d'Argenson în 1702. După un secol, satele nu par să se fi schimbat fundamental în acest domeniu. Numai rugurile nu se mai aprind pentru a-i extermina pe pretinșii adepți ai lui Satan. „Descîntătorii" și „vrăjitorii" și-au reluat locul lor în mentalitățile țărănești, rezistînd pînă în zilele noastre, după cum vom vedea mai departe, în această lucrare, în ciuda importantelor evoluții tehnice și sociale prin care a trecut lumea rurală.

CAPITOLUL V

Insulele Britanice. O privire de ansamblu

JAMES SHARPE*

La hotarele Europei, Insulele Britanice au constituit un model curios în istoria vrăjitoriei și a magiei. În secolul al XVI-lea, cea mai importantă dintre părțile lor constituante, Anglia, era un regat bine așezat, cu un sistem guvernamental și legal încercat și eficient. În nord se afla Scoția, regat independent, avîndu-și legile și administrația ei proprii. Scoția și-a păstrat această individualitate pînă cînd regele ei, Iacob al VI-lea, a devenit, în 1603, și regele Angliei (sub numele de Iacob I), și chiar și după Actul Unirii din 1707. Țara Galilor, de mult timp supusă coroanei Angliei, era complet integrată sistemului administrativ englez în anii 1530. Irlanda, și ea, era de mult timp supusă regilor Angliei, dar în realitate influența engleză era în ansamblu destul de slabă dincolo de regiunea Dublinului. A existat întotdeauna o diviziune culturală între irlandezii autohtoni și elita domnitoare anglo-normandă, iar această diviziune s-a adîncit după Reformă. Conducătorii englezi și colonii scoțieni pe care i-au integrat în secolul al XVII-lea erau protestanți; irlandezii, în general, au rămas catolici. Insulele Britanice includeau, de asemenea, entități mai mici, parțial integrate Angliei; insula Man, de exemplu, supusă coroanei Angliei, dar independentă de administrația engleză și, în vecinătatea Franței, insulele anglo-normande. Considerate în ansamblu, aceste teritorii erau foarte diferite din punctul de vedere al gradului de dezvoltare economică, al structurii sociale, la nivelul organizației de stat, al structurilor legale și al limbii.

IMPORTANTE DIFERENȚE REGIONALE

Între aceste teritorii atît de deosebite între ele, Anglia este cea mai dezvoltată și mai integrată în viața intelectuală a Europei. Dar, poate ca un simptom al unei relative izolări, Anglia n-a cunoscut complexele teorii demonologice din Evul Mediu. Fără îndoială, intelectualii ecleziastici din Anglia, la fel cu omologii lor din alte țări ale Europei Occidentale, erau preocupați de diavol și de faptele sale, dar temerile lor n-au inspirat mari opere în acest domeniu. În ciuda existenței unei mișcări eretice engleze, aceea a lui Lollards, teama de erezie și înmulțirea

* Autorul ține să mulțumească Jacquelinei Hampson pentru colaborarea la redactarea acestui text în franceză.

credințelor complexe și bizare privind practicile eretice n-au atins nivelul de manifestare din campaniile împotriva catharilor și valdiștilor din alte țări. Ideea unui cult satanic și eretic al vrăjitoarelor era în mare măsură absent din gîndirea engleză de la sfîrșitul Evului Mediu.

Totuși, în Anglia, ca și în alte țări, secolele al XIV-lea și al XV-lea au văzut vrăjitoria sau magia jucînd un rol important în politica elitelor, inclusiv a familiei regale. Sir Roger Trencham, judecătorul-șef al Angliei, condamnat pentru trădare, a crezut că farmecele magice îl vor proteja pe eșafod (s-a înșelat). Un călugăr dominican a fost acuzat de fabricarea afrodisiacelor și a farmecelor pentru Alice Perrers, îndrăgostită de regele Eduard al III-lea, Eleanour Chobham, ducesă de Gloucester, a făcut penitență pentru practicarea vrăjitoriei împreună cu o femeie de rînd (aceasta din urmă a fost spînzurată). În 1478, ducesa de Bedford a fost bănuită că ar fi folosit magia imaginilor și vrăjitoria. Jane Shore, îndrăgostită de regele Richard al III-lea, a fost acuzată de vrăjitorie și închisă. Conspiratorii împotriva primului rege al dinastiei Tudor, Henric al VII-lea, care au fost supuși unei anchete în 1496, plănuiseră să ucidă familia regală cu ajutorul vrăjitoriei. Bănuieli de vrăjitorie au căzut și asupra Annei Boleyn, a doua soție a lui Henric al VIII-lea, în timpul dizgrației ei din 1536. La acest nivel social, se pare, chestiunile de magie și vrăjitorie erau foarte bine cunoscute, dar este indiscutabil că erau la fel de bine cunoscute și în rîndul claselor de jos engleze. Legile regilor anglo-saxoni, începînd cu secolul al VII-lea, erau destul de ostile vrăjitorilor și ghicitorilor; la fel și legile regilor din Evul Mediu, reglementările locale (mai ales cele din orașe) și dreptul canonic. Din nefericire, mențiunile de infracțiune privind aceste legi sînt risipite într-un mare număr de arhive și nu se poate spera la o istorie detaliată a vrăjitoriei în Anglia medievală. Dar este în afara oricărei îndoieli că anumite practici bine cunoscute în anii de după 1550 erau curente înainte de această dată: a distruge imaginea unui om, pentru a-i face rău, a stăpîni anumite spirite familiare, a recurge la ghicitoarele de noroc, a semna pactul cu diavolul. Dar așa cum am mai remarcat, vrăjitoarea nu era considerată agent al unei erezii organizate, iar autoritățile seculare și ecleziastice nu-i aplicau pedepse severe. Se pot găsi mențiuni despre vrăjitorie și afaceri conexe în legile medievale, dar epoca Tudorilor a emis primele legi tratînd vrăjitoria ca un delict serios: legea din 1542, repede abrogată, și cea din 1563, extinsă în 1604.

În Scoția, cu toate că ne putem imagina existența superstițiilor printre țărani, arhivele nu ne spun aproape nimic despre vrăjitorie înainte de Reformă. Singura mare excepție s-a produs în timpul domniei lui Iacob al III-lea (1460–1488), și era o afacere care implica familia regală. A existat, se pare, o recrudescență destul de evidentă a unui interes pentru vrăjitorie în epoca acestei domnii. Doctorul Andreas a devenit celebru la curtea regală prezicînd moartea lui Carol, duce de Burgundia. Un rol important a avut și o celebră contemporană engleză: o slujnică a contelui Clarence a încercat să-l ucidă pe regele Eduard al IV-lea, fratele contelui, prin vrăjitorie. Nu este deci surprinzător să descoperim o cronică scoțiană care povestește că mai mulți vrăjitori și vrăjitoare au fost arși în 1479 și că fratele regelui, contele de Mar, a fost ucis pentru că era patronul vrăjitorilor, sau, după

surse ulterioare, pentru că se lăsase antrenat într-o conspirație vizînd asasinarea regelui Iacob al III-lea cu ajutorul vrăjitoriei. Circumstanțele morții rămîn îndoielnice, dar se știe că pămînturile acestui conte de Mar au fost confiscate de rege, evident din pricina trădării. După o altă tradiție, astrologii și vrăjitorii au prezis moartea lui Iacob (a fost asasinat de conspiratori în 1488). Dar, exceptînd evenimentele acestei tulburate domnii, nu există mărturii despre vrăjitorie în Scoția înainte de apariția protestantismului.

Ferită de marile tendințe intelectuale, Irlanda Evului Mediu a cunoscut și ea foarte puțin vrăjitoria sau magia. Fără îndoială că acestea existau; scriitorul din secolul al XII-lea Giraldus Cambrensis le descrie în cartea sa *Topographia Hibernia.* Dar în afara unor asemenea povești, nu se poate descoperi mare lucru. Ar fi deci interesant de relevat un proces celebru de vrăjitorie în sînul elitelor, reprezentînd un episod destul de important în formarea ideilor demonologice europene. Alice Kyteler, membră a elitei anglo-normande, se spune, își ucisese primii trei soți cu ajutorul vrăjitoriei și era pe cale să-l înnebunească pe al patrulea. Episcopul de Ossory, un englez pe nume Richard de Ledrede, prezidînd tribunalul de Inchiziție, a declarat-o pe Alice Kyteler capul unei bande de vrăjitori eretici care-l renegaseră pe Dumnezeu, pronunțaseră blasfemii și sacrificaseră animale. Mai mult, Kyteler fusese vizitată de un spirit pe nume Robin, fiul lui Art, cu care întreținuse relații sexuale. Papa din acea vreme, Ioan al XXII-lea, promulgase cîteva bule împotriva vrăjitoriei și ereziei și se pare că episcopul voise să dea dovadă de zel. Detaliile acestei afaceri sînt foarte confuze: contextul era constituit de politica elitelor în această regiune, conflictele între Biserică și autoritatea seculară și discordiile familiale între copiii acestei femei și celelalte rude. Dar toată Europa savantă s-a interesat de acest caz care a contribuit la dezvoltarea ideilor demonologice.

După acest episod important, nu se mai găsesc decît puține mărturii de vrăjitorie în Irlanda medievală. Următoarea mărturie implică execuția a două vrăjitoare la Kilkenny, în 1578. Judecătorii au explicat că acestor vrăjitoare li se aplicase „legea naturală, pentru că noi nu posedăm în acest regat legi pentru a le judeca". S-a reparat această omisiune în 1586, cînd parlamentul irlandez a votat o lege, bazată pe cea a Angliei, împotriva vrăjitorilor. Dar procese n-au existat aproape deloc, iar cele care se cunosc erau intentate protestanților. Astfel, în 1661, Florence Newton fusese acuzată la Youghal că ar fi vrăjit pe cîțiva puritani ai orașului. Circumstanțele acuzației, care apăruse din discordiile între vecini, seamănă mult cu cele ale cazurilor engleze din epocă. În 1710–1711 s-a derulat afacerea din insula Magee, ultimul caz al unui proces oficial și al unei condamnări legale în Irlanda. Anne Hattridge, văduva unui pastor presbiterian, fusese asaltată de ciudate tulburări, iar afacerea a dus pînă la urmă la o tînără posedată de diavol și apoi la acuzația de vrăjitorie. Încă o dată, circumstanțele seamănă cu cele din Anglia protestantă: accesele de care suferea fata, vomarea unor obiecte ciudate, acuzația de vrăjitorie împotriva unei femei care locuia în vecinătate. Dar, în Irlanda, asemenea incidente erau rare și aproape necunoscute de populația indigenă catolică.

Spînzurarea a trei vrăjitoare. Desen anonim englez, 1589

Ţara Galilor reprezintă un alt ţinut unde este foarte greu să descoperim prea multe relatări despre vrăjitorie sau magie. Evident, ţăranii credeau în ele: observatorii englezi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea găseau o mare plăcere în a denunţa superstiţiile şi starea de înapoiere a Ţării Galilor, un loc, după părerea englezilor, unde descîntătorii pretindeau că se plimbă cu zînele. Este deci normal ca Ţara Galilor să fie aceea care să hrănească vechile profeţii galice atribuite lui Merlin, magicianul de la curtea regelui Arthur. Legendele lui Arthur existau în Anglia dintotdeauna, iar profeţiile magicianului mitic al acestui rege legendar au fost adesea publicate şi foarte citite, ca o mărturie a importanţei supranaturalului în cultura populară a epocii. Dar cînd au început procesele de vrăjitorie în Ţara Galilor, ele au semănat perfect cu cele din Anglia. Procesele au fost foarte rare, cu toate că aceste credinţe în vrăjitorie erau bine înrădăcinate printre oamenii de rînd. În jurul anului 1800, a fost nevoie ca pastorii metodişti să-şi avertizeze enoriaşii să nu se amestece în magie şi vrăjitorie.

Insula Man, această răspîntie de cultură scoţiană, irlandeză şi engleză, se bucura de un sistem administrativ şi legal independent şi, de asemenea, de un tip special de vrăjitorie. Ca şi în Ţara Galilor, mărturiile apar mai tîrziu, cu toate că tradiţia spune că, în 1338, Martolene, guvernatorul insulei, a scris o carte în care se plîngea de marele număr de vrăjitori care trăiau aici. În fapt, nu cunoaştem decît doi vrăjitori care au fost executaţi, Margaret Ine Quaine şi fiul ei, John Culon, arşi în 1617. Dar acuzaţiile frecvente care apar în faţa curţilor ecleziastice ale insulei probează că vrăjitoria era o problemă la ordinea zilei. Această vrăjitorie

maneză conținea mai multe elemente familiare: aptitudinea vrăjitorilor de a se transforma în iepuri, de exemplu. Existau însă și superstiții specifice. Astfel, locuitorii din Man credeau că vrăjitoarea avea puterea de a fura aptitudinea latentă (în limba lor, *tarra*) pe care o aveau animalele și recoltele vecinilor și care le permitea să crească și să prospere, pentru a o folosi în propriul ei beneficiu. Se credea, de asemenea, că vrăjitorii dădeau ocol cîmpurilor vecinilor pe data de 1 mai, în zori, pentru a aduna roua și a diminua astfel recoltele, făcîndu-le să crească pe ale lor. Între altele, populația din insulă era foarte convinsă de eficacitatea blestemelor. Biserica lupta din răsputeri de-a lungul întregului secol al XVIII-lea împotriva acestor superstiții.

În insulele anglo-normande trăia o populație francofonă, posedînd și un sistem legal inspirat din dreptul roman, comportînd judecători de instrucție și folosirea torturii. În insula Guernesey, ale cărei arhive au fost bine studiate, 47 de persoane au fost arse într-o perioadă de 90 de ani, după 1550. Începînd din 1640, se pare că n-au mai existat procese. Majoritatea acuzațiilor se referă la maleficiu, adesea aplicat cuiva care refuză să dea de pomană. Dar existau și credințe mai răspîndite și mai complexe privind semnele de pe trupul vrăjitorilor sau obiceiul lor de a strecura farmece malefice (numite *sorcerats*) în patul eventualelor victime. Diavolul asista la confesiunea vrăjitorilor, care povesteau adesea cum li se înfățișa acesta sub formă de țap. Se vorbește frecvent de sabat și cîteva vrăjitoare au relatat cum au primit de la diavol anumite unguente care le înlesneau zborul spre reuniunile satanice. La aceste reuniuni, după mărturiile lor, erau prezente toate elementele despre care vorbeau demonologii. Isabel Bequet, arsă în 1617, a povestit cum se dusese la sabat, unde își întărise pactul cu diavolul, dansase spate în spate cu alte persoane prezente la fața locului și băuse un vin care „nu i se păruse atît de bun ca cel pe care-l bea de obicei", înainte de a săruta fesele diavolului. Evident, în aceste insule, a fi supus regelui Angliei nu te ferea în nici un fel de fanteziile demonologice ale Europei Occidentale.

DE LA REALITATE LA TEATRU

Astfel, Insulele Britanice pun în lumină variații foarte interesante. Dar să ne întoarcem la Anglia, pentru că aici găsim cea mai bogată documentație, cea mai variată gamă de izvoare pentru studiul magiei și vrăjitoriei. Cît despre Scoția, mai tulburată de vrăjitorie decît Anglia, ceea ce știm cu privire la ea în acest subiect provine mai ales din arhivele judiciare. În Anglia, acest tip de documentație este și el foarte important și provine, de asemenea, de la tribunalele seculare și ecleziastice. Dar numai Anglia, între țările din Insulele Britanice, poseda, pe deasupra, o presă populară foarte prolifică, în ale cărei coloane s-au inclus numeroase povestiri ale proceselor de vrăjitorie, precum și descrieri ale unor credințe mai ample: zîne, apariții, nașteri monstruoase, întîmplări supranaturale de toate felurile. Mai mult, în Anglia s-au publicat un mare număr de cărți foarte importante, unele tratînd despre demonologie și aparținînd unor autori ca William Perkins,

Thomas Cooper și Richard Bernard, altele afișînd scepticismul unor autori ca John Gaule, John Webster sau Reginald Scot. Putem adăuga la aceste surse numeroase mențiuni despre magie și vrăjitorie în scrisori, jurnale intime și opere dramatice. Istoricul vrăjitoriei engleze de după 1550 nu este lipsit de informație.

Trebuie să ne amintim, de altfel, de acceptarea generală de către elitele savante ale secolului al XVI-lea a magiei sau, cel puțin, a existenței unor forțe și puteri oculte. Așa cum vom vedea, este suficient, pentru a înțelege, să ne gîndim la teatrul englez din această perioadă. În epoca aceea, firește, o mare parte din ceea ce opinia modernă numește magie era integrată în ceea ce noi numim știință. Să cercetăm, pentru a ne lămuri, cariera lui John Dee (1527–1608). Licențiat al Universității din Cambridge, Dee mai făcuse studii și la Louvin și Paris, unde i se oferise un post de profesor de chimie. Mulți ani mai tîrziu, avea să călătorească pînă în Ungaria, pentru a lua legătura cu marii savanți contemporani. Devenise atît de celebru că și țarul Rusiei îi oferise un post. Evident, el era un veritabil om de știință și se bucura de o reputație europeană. Dar se interesa mult și de astrologie (era mai mult sau mai puțin astrologul reginei Elisabeta), precum și de alchimie, și a petrecut mult timp căutînd piatra filozofală. Printre altele, a încercat să intre în contact cu îngerii, dorind să le provoace apariția. Dee era un adevărat magician al Renașterii, o persoană care ne dovedește că în acea epocă frontiera între știință și magie, așa precis delimitată în zilele noastre, nu era atît de clară. Pentru oamenii de rînd, Dee era pur și simplu un magician. În 1583, în timp ce călătorea în Polonia pentru a-și continua experiențele alchimice, un grup de oameni i-a jefuit casa, distrugînd majoritatea mobilelor, cărților și instrumentelor chimice și furîndu-i un magnet de valoare.

Dee era un magician în carne și oase, dar existau asemenea personaje reprezentate pe scena teatrelor în această perioadă, și se pot găsi, așa cum am mai notat, un mare număr de referințe la magie și vrăjitorie în piesele de teatru ale epocii elisabetane sau a lui Iacob I. Este, firește, dificil să înțelegem ce vor să spună autorii cînd inserează elemente magice în piesele lor și ce înțelegeau spectatorii contemporani din aceste elemente. Dar, fără îndoială, asemenea elemente erau prezente. Să cercetăm operele cele mai cunoscute. Prima, *Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe, este istoria tragică a unui om care și-a vîndut sufletul diavolului în schimbul unor cunoștințe universale și care, în final, este tîrît în Infern. A doua, *Furtuna*, de William Shakespeare, se termină mai bine. Eroul, Prospero (un personaj despre care se crede că ar fi fost inspirat de John Dee), este un mag care renunță la erudiția sa ocultă, părăsind insula fermecată. Aceste două piese sînt pline și de alte referințe la magie și vrăjitorie. Dar cea mai faimoasă prezentare a acesteia din urmă în dramaturgia acele epoci se realizează prin personajele celor trei „surori supranaturale" dintr-o altă piesă de Shakespeare, *Macbeth*. După tradiție, aceste personaje au fost introduse în piesă în onoarea demonologului regal, Iacob I, recent sosit din Scoția. Și alte piese conțin referiri la vrăjitorie. Cea mai demnă de atenție este *The Witch of Edmonton*, o piesă scrisă de un grup de autori în 1621. Bazată pe o broșură care descria un proces din acel an, *The Witch of Edmonton* a adus în scenă ceva foarte apropiat de ceea ce

era vrăjitoria rurală, prezentînd-o cu o anumită compasiune pe pretinsa vrăjitoare, Elisabeth Sawyer. La cealaltă extremitate a gamei teatrale, îl vom găsi pe Ben Jonson, cel mai erudit autor dramatic al timpului său, organizînd o mascaradă la curtea regelui Iacob I și prezentînd vrăjitori formați de știința clasică a demonologiei epocii.

Să menționăm acum ultima particularitate a vrăjitoriei engleze: prima carte importantă publicată cu privire la acest subiect în Anglia, *Discoverie of Witchraft*, de Reginald Scot (1538?–1599), era o operă sceptică. Acest Scot era un om destul de obscur, aparținînd micii nobilimi din Kent (cealaltă carte a lui tratează cultura hameiului, specialitatea acestui comitat). Scriitorii de azi l-au prezentat pe Scot ca pe un rationalist timpuriu și, pe drept cuvînt, numeroase pasaje din cartea sa dovedesc un bun-simț modern. El are grijă să arate lectorilor că iluzionismele magicianului erau cu adevărat înșelătorii. Totuși, scepticismul lui nu se întemeiază pe un rationalism modern, ci, mai exact, pe o anumită poziție religioasă. Scot a desfășurat o erudiție imensă pentru a-și sprijini argumentele, dar modul său de dezbatere, mai ales citarea frecventă din autoritățile savante, era foarte tradițional. El a susținut că ideea pactului satanic nu putea invoca autoritatea scrierilor sfinte și că mulți demonologi nu înțeleseseră sau nu traduseseră bine anumite pasaje biblice. El credea că diavolul nu avea decît puteri foarte limitate în lumea materială, iar credința în vrăjitori era o superstiție catolică. Această poziție teologică era foarte curentă printre elitele engleze. Astfel, putem acum înțelege mai bine istoria vrăjitoriei din această țară.

O VRĂJITORIE FOARTE SPECIFICĂ ÎN ANGLIA?

Heptonstall, un sat din Yorkshire, situat în nordul Angliei, iunie 1646... O biată femeie din partea locului, Mary Midgeley, se opri la poarta lui Richard Wood, rugîndu-l să-i dea și ei niște lînă, dar femeia lui Wood o refuză: „Îi dăduse de pomană un caier mare de lînă cu trei săptămîni în urmă și nu mai voia să-i dea... îi oferi în schimb lapte, pe care aceasta îl luă, plecînd foarte furioasă."

Pe Midgeley, una din cele cîteva femei din sat, reputate ca vrăjitoare, era evident periculos s-o superi. A doua zi, șase din vacile lui Richard Wood se îmbolnăviră și soția lui și cu el deciseră imediat că Mary Midgeley le vrăjise vacile. Amîndoi începură negocierile cu ea în speranța îndepărtării maleficiului. Un alt sătean, Henry Cocqerofte, fermier prosper, suspectase o altă femeie, Elisabeth Crossley, că i-ar fi vrăjit un fiu care se îmbolnăvise după ce soția lui refuzase să-i dea acesteia de pomană. Cocqerofte era șeful unui grup de oameni care o interogaseră pe Midgeley, bănuind-o de complicitate cu Crossley: o bătu pînă cînd aceasta mărturisi, implicînd-o pe Crossley și pe încă alte două femei. Scandalul care izbucnise în mica lume a satului se răspîndi, devenind oficial și fiind încredințat, în decembrie 1646, unui „judecător de pace" (adică unui magistrat local), puritanul Henry Tempest. Această mică întîmplare este caracteristică

Macbeth și cele trei vrăjitoare
Ilustrație la piesa lui Shakespeare de N. Rowes. Londra, 1709

tuturor acuzațiilor de vrăjitorie engleze. Descoperind importanța unor asemenea întîmplări, acum douăzeci de ani, doi specialiști britanici ne-au dat o perspectivă cu totul nouă asupra istoriei vrăjitoriei. Unul este Alan MacFarlane, care a studiat comitatul Essex (comitatul afectat de cele mai multe acuzații de vrăjitorie din Anglia). Celălalt este Keith Thomas, autor al unei importante cărți care a plasat vrăjitoria în contextul mai larg al credințelor populare. Acești doi istorici, care au mînuit bine conceptele antropologice pentru a înțelege problemele istorice, au demonstrat faptul că putem studia vrăjitoria lumii țărănești ca și vrăjitoria autorilor marilor texte demonologice. Această vrăjitorie țărănească nu este impusă „de sus": ea produce acuzațiile născute din conflictele între vecini. Dar MacFarlane și Thomas au susținut că aceste conflicte au fost agravate de dezvoltările sociale, mai ales de cele din anii 1560–1650: o mare expansiune demografică, antrenînd o creștere a numărului săracilor și, de asemenea, o diferențiere mai profundă între aceștia din urmă și țăranii bogați. Într-o asemenea situație, țăranii cei mai prosperi nu prea știau cum să-i trateze pe săraci. Firește, într-o lume devenită mai capitalistă, vechile modalități de remediere a sărăciei erau considerate perimate. Dar, înainte de 1640, nu exista un sistem organizat pentru ajutorarea săracilor. În această perioadă de tranziție, culpabilitatea celor care nu dădeau de pomană femeilor care veneau să cerșească la ușa lor a fost transferată asupra acestor femei. Ele, presupusele vrăjitoare, încălcau normele satului și nu oamenii puțin caritabili.

Această vrăjitorie cotidiană a satului n-a provocat multe explozii de prigoniri. Totuși, a produs, firește, anumite temeri. În Essex, în 1582, un magistrat local pe nume Brian Darcy a condus procesele a vreo douăsprezece vrăjitoare. La Pendle, în Lancashire, în 1612, în cursul unui proces celebru, 13 vrăjitoare au fost acuzate și 9 spînzurate. Dar majoritatea proceselor sugerează că în Anglia vrăjitoria era o problemă mai mult endemică decît epidemică, luînd forma unor acuzații izolate împotriva unor femei sau a mai multora din sat, acuzații bazate uneori pe amintirea unor episoade întîmplate cu ani în urmă. Și se pare că oamenii din satele engleze nu le priveau pe aceste vrăjitoare ca pe membrele unor secte organizate: acuzatorii nu prea aveau ce să spună despre diavol, pact diabolic sau sabat. Pentru acești oameni vrăjitoria era o chestiune de maleficii vizînd să facă rău copiilor, adulților, animalelor sau să-i ucidă. Acest rău avea un caracter personal: vrăjitoarele engleze erau rar acuzate că ar fi produs un rău general cum ar fi rugina grîului sau grindina.

„VRĂJITOARELE BUNE" ȘI SPIRITELE FAMILIARE

Dar mai existau în sînul poporului de rînd vrăjitori și vrăjitoare cumsecade: ceea ce se numește în engleză *cunning folk,* termen greu de tradus (de fapt ghicitori și ghicitoare). Aceștia erau oameni foarte folositori: ei te ajutau să regăsești obiectele pierdute, îți ghiceau norocul, vindecau bolnavii, știau cum să te ajute

împotriva vrăjilor. Arhivele tribunalelor engleze (mai ales cele ecleziastice, ocupîndu-se de cazurile de vrăjitorie mai puțin grave) sînt pline de aluzii la asemenea personaje. Unii erau puțin știutori, foloseau farmecele simple sau remediile cu ierburi de leac. Dar erau unii care știau să citească și care posedau cunoștințe în materie de astrologie și științe oculte. Astfel, în 1687, sir William Holcroft, un alt magistrat din Essex, supune unui interogatoriu pe o ghicitoare care îi fusese adusă. Ea poseda cîteva cărți, printre ele *Discoverie of Witchcraft*, scrisă de Reginald Scot, și o lucrare a lui Cornelius Agrippa.

Toți scriitorii englezi din epocă au denunțat pe acești *cunning folk*. Pentru sceptici, popularitatea lor printre țărani constituia încă una din acele superstiții vulgare care permiteau credinței în vrăjitorie să prospere. Pentru demonologi, oamenii care se foloseau de puterile satanice sub pretextul că fac binele erau mai vinovați decît vrăjitorii obișnuiți. William Perkins (1558–1602), cel mai faimos scriitor protestant englez al timpului său, scria: „A-l recuza pe vrăjitor este datoria noastră, el este dușmanul cel mai primejdios împotriva salvării noastre." După părerea lui Perkins, bunul protestant avea un singur remediu împotriva vrăjitoriei, rugăciunea. Recursul la pretinsele vrăjitoare bune, ca și la alte obiceiuri populare împotriva vrăjilor era o practică nelegiuită, fără temei biblic și probabil de sorginte satanică. Dar toți scriitorii și toate arhivele tribunalelor dețin mărturii asupra unui mare număr de *cunning folk*. „Una dintre ele", ne povestește un personaj dintr-o carte scrisă de un alt mare cleric, George Gifford (mort în 1620), „are o mare reputație, și mulți oameni recurg la ea zilnic... Am auzit spunîndu-se, nu îndrăznesc să afirm că ar fi adevărat, că poartă cu ea Evanghelia sfîntului Ioan sau ceva de genul acesta." Evident, creștinismul popular era foarte diferit de cel al scriitorilor protestanți!

Recursul la ghicitori, atît de frecvent denunțat de scriitorii protestanți, nu era decît o practică, între multe altele, constituind o „contra-magie" folosită pentru combaterea vrăjitorilor. O persoană care se credea vrăjită putea zgîria fața unei pretinse vrăjitoare, crezînd că gestul acesta i-ar putea lua acesteia puterea de a face rău. Se mai putea, de asemenea, arde o parte din paiele acoperișului casei vrăjitoarei. Mai mult, victimele vrăjitoriei puteau încerca „prăjitura vrăjitoarei". Rețetele erau variate, dar, în mod obișnuit, aceasta era un preparat dintr-un anumit fel de boabe și din urina persoanei afectate. Se frămînta amestecul, precum și pîinea, și se așeza în focul din casa victimei. Se credea că se pot provoca astfel mari dureri vrăjitoarei, care pînă la urmă se arăta pentru a afla cine-i face rău. O altă practică era obligația unei vrăjitoare de a înota pentru a se verifica dacă era vrăjitoare. Nefericita femeie (uneori un bărbat) era legată cu o sfoară și aruncată într-un rîu sau într-un lac. Dacă plutea, era vrăjitoare; apa, element pur, o respingea. Dacă se ducea la fund, nu era vrăjitoare, dar risca să se înece dacă nu o trăgeau repede la mal. Majoritatea obiceiurilor populare erau condamnate de ecleziaști și magistrați, dar ele erau curente printre oamenii de la țară pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Așa cum am arătat, diavolul nu era foarte important în credințele populare din acest domeniu. Totuși, englezii credeau în existența spiritelor rele, care luau

forma unor animale; acestea se numeau „familiare". Asemenea spirite nu erau specifice Angliei, dar formau un aspect foarte important al vrăjitoriei engleze. Originile acestei particularități rămîn obscure, nu se știe dacă această credință a apărut la elite sau în popor. Dar în epoca primului proces-verbal al unei afaceri de vrăjitorie, în 1566, este evident că un fel de spirit familiar, un fel de diavol privat și aproape domestic era elementul central al vrăjitoriei engleze. În cursul secolului al XVII-lea, după cum o demonstrează ilustrarea unor cazuri bine documentate, aceste spirite aveau nume (uneori prenume obișnuite, alteori nume fantastice), și se credea că ele sug sîngele vrăjitoarei prin locul marcat de semnul diavolului. Acest semn era cel mai adesea un fel de protuberanță situată în organele genitale ale femeii. Astfel că, dacă vrăjitoarele engleze nu erau acuzate de practicile diabolice și sexuale semnalate în alte țări, credințele în spiritele familiare au furnizat un fel de echivalent.

LOCUL DIAVOLULUI

Imaginația populară a mai inventat, de asemenea, în secolul al XVII-lea, un anumit fel de sabat. Nu era sabatul scriitorilor europeni, cum ar fi cel al lui Paulus Grillandus sau Nicolas Rémy: nu existau orgii sexuale, nimeni nu mînca prunci nou-născuți, dar comporta totuși reuniuni la care participau vrăjitori și diavoli. Edmund Robinson, în vîrstă de zece, unsprezece ani, a fost centrul unei asemenea panici eșuate, în apropiere de Pendle, în Lancashire, în 1633–1634. Povestea a început cînd acesta a declarat că o femeie care i se arătase numai lui, sub forma unui iepure, îi pusese frîul pe gît și-l călărise ca pe un cal. Îl mînase la o întîlnire a vrăjitoarelor cu diavolul. Robinson a fost trimis cu tatăl său la Londra, dar acolo băiatul a retractat totul: întîrziase să aducă vitele acasă și-i fusese teamă de bătaia maică-sii. În consecință, fabricase această poveste cu vrăjitoarea și sabatul. Totuși, trebuie să reținem că el atribuise tot ceea ce spusese „poveștilor și relatărilor femeilor", de unde își inventase propria lui poveste. Se pare că aceste povești și relatări includeau imagini folclorice ale sabatului. O altă persoană care a imaginat sabatul a fost Ann Armstrong din Northumberland, situat în nord-estul Angliei, care, în 1673, acuză multi vecini că erau vrăjitori. După spusele ei, mulți dintre ei se adunau în reuniuni „unde stăteau de vorbă cu diavolul căruia îi spuneau protector și sfînt salvator". La aceste reuniuni consumau tot felul de cămuri și băuturi, dansau împreună și dădeau socoteală diavolului de răul pe care-l făcuseră. Diavolul „încuraja pe cei care făcuseră mult rău și-i bătea pe cei care nu făcuseră nici un rău". Un sabat folcloric englez, firește!... dar un exemplu care dovedește că ideea de adorare a diavolului nu era complet absentă din mentalitatea populară.

O temă mai însemnată în istoria vrăjitoriei engleze este ilustrată de teama posedării de către demon sau vrăjitoare, teamă pe care o încercau mai ales tinerii. Posedarea putea fi simplu diabolică, fără intermediar uman. Dar foarte de timpuriu se stabilește o legătură între posesiune și vrăjitorie. Cazul cel mai important și mai tipic s-a întîmplat la Warboys, un cătun din comitatul Huntingdonshire, în

1593, și a afectat cinci fete și șapte tinere slujnice ale unei familii din mica nobilime, Throckmorton. Pentru a găsi o explicație suferințelor lor, prezumția de vrăjitorie s-a concentrat asupra unei femei, Alice Samuel. În cele din urmă, Alice Samuel, soțul și fiica ei au fost spînzurați. Două cărți și o baladă s-au scris cu privire la acest subiect. Cîțiva ani mai tîrziu, s-a desfășurat procesul John Darrell, un tînăr ecleziast căruia i-se dusese vestea de mare exorcist practicînd în nord și în comitatele din centrul Angliei. Activitățile sale, care au provocat acuzația de vrăjitorie împotriva mai multor femei, au suscitat o dezbatere între savanți și au determinat apariția a șaptesprezece cărți. Unul din rezultatele acestor controverse a fost discreditarea exorcismului în Biserica engleză: remediul în cazurile de vrăjitorie era numai rugăciunea. În consecință, ecleziaștii Bisericii catolice din Anglia aveau un avantaj față de pastorii protestanți, căci ei puteau practica exorcismul. După 1660, nonconformiștii se interesează mai mult decît anglicanii de cazurile de posesiune. Astfel, după afacerea de la Warboys, aceste fenomene au constituit materialul de dezbateri teologice făcute adesea publice. Puteai să înveți multe din ele despre diavol și operele sale.

Așa cum ne învață episodul de la Warboys, vrăjitoria engleză, în ciuda impresiei pe care ne-o dau istoricii și mai mulți scriitori contemporani, nu era numai problema țăranilor. Mica nobilime, mai ales înainte de 1650, era amestecată în vrăjitorie, pentru că ea furniza victimele și uneori erau scoase la iveală acuzații împotriva unor oameni de un rang mult mai înalt. În 1622, văduva lui Francis Shute, îndrăgostită de contele de Sussex, a fost acuzată că ar fi folosit vrăjitoria pentru a-i cîștiga afecțiunea. O altă acuzație pretinde că ea s-ar fi folosit de astrologie pentru a face rău unor rude ale contelui. Nici regina Elisabeta nu era scutită de amenințările vrăjitoriei. Firește, a prezice data morții reginei constituia o trădare; dar apăreau și amenințări mai directe, cum ar fi chipul Elisabetei împuns cu un ac de siguranță. În 1584, niște conspiratori, avîndu-i în frunte pe sieur Paget și încă doi cavaleri, i-au inclus în grup și pe „Darnally, meșter în farmece, pe Maude Twogoode, meștereasa, pe bătrîna vrăjitoare din Ramsbury" și alte cîteva „babe vrăjitoare". Doi ani mai tîrziu, un complot catolic grav, cel pus la cale de Anthony Babington, a fost îndreptat împotriva reginei. În contextul acestei conspirații, agenții guvernului regal anchetară niște oameni foarte ciudați: un bărbat care deținea niște cifre astrologice, persoane care prevestiseră moartea reginei și „un domn Offield, care putea fabrica piatra filozofală, numită marele elixir". Magia mai era încă o forță care putea fi periculoasă pentru regină și regatul ei.

VRĂJITOARELE ENGLEZE ÎN FAȚA TRIBUNALELOR

Am caracterizat vrăjitoria engleză ca o problemă endemică, dar există și o excepție, o mare vînătoare de vrăjitoare din Anglia, o epidemie de acuzații izbucnită în estul Angliei (mai ales în comitatele Essex, Suffolk și Norfolk), între anii 1645 și 1647. Trebuie să reconstituim această istorie pe baza unor surse incomplete, dar se pare că aproape 250 de persoane au fost acuzate de vrăjitorie în acest

interval (nu știm cîte au fost spînzurate). În centrul acestor acuzații se află un bărbat absolut necunoscut, Matthew Hopkins. Acest Hopkins împreună cu un camarad al lui, John Stearne (și el necunoscut), au început să organizeze primele procese în Essex în primăvara lui 1645, acționînd în continuare ca un catalizator al temerilor populare față de vrăjitorie. Contextul era oferit de regiunea cea mai puritană din Anglia, suferind de tensiunile războiului civil și unde frînele autorității firești fuseseră slăbite. Hopkins și Stearne foloseau tehnicile interogatoriilor agresive. Pentru a-i împiedica pe suspecți să doarmă, ei recurgeau la tehnici vecine cu tortura. Rezultatul este o culegere foarte bogată de mărturisiri: multe vrăjitoare au relatat despre întîlnirile lor cu diavolul, despre semnarea pactului cu diavolul (adesea cu sînge) și — caz rar pentru Anglia — despre raporturile sexuale cu acesta. Afacerea, adesea lăsată deoparte de istorici ca atipică, dovedește că în Anglia existau potențialitățile unor acuzații la scară mare. Dar, de cele mai multe ori, acestea erau ținute în frîu.

Afacerea Matthew Hopkins era cu atît mai surprinzătoare cu cît, în sud-estul Angliei cel puțin, urmăririle judiciare deveniseră din ce în ce mai puțin frecvente în anii 1620–1630. Progresia lor în sud-est, transpusă în tabel (p. 144), este foarte instructivă. Urmăririle judiciare începute puțin după 1563 au sporit repede, atingînd maxima în a doua jumătate a domniei Elisabetei I. Aceste procese nu erau rezultatul unor mari spaime, ci, așa cum am mai spus, urmau, în majoritate, unor acuzații între vecini. Este greu de explicat modelul (exista un model asemănător pentru procesele de vrăjitorie judecate de tribunalele Bisericii, cel puțin în Essex). Dar el pare să corespundă interpretării socio-economice propuse de MacFarlane și Thomas: erau oare problemele sociale descrise de ei atît de tensionate în ultimele decenii ale secolului al XVI-lea? Oricum ar fi, este evident că s-a produs o accentuată diminuare a proceselor de vrăjitorie între 1620 și 1630. Vîrful următor avea să fie rezultatul proceselor lui Matthew Hopkins în Essex în 1645 și al unei mici perioade de panică, apărută mai tîrziu, în Kent. După 1650, curba descrește. Tabelul (p. 144) demonstrează că, înaintea războaielor civile, autoritățile de la Londra, ca și cele de la sate, deveniseră mai sceptice cu privire la vrăjitorie. L-am întîlnit deja pe Edmund Robinson, acuzatorul vrăjitoarelor de la Pendle din 1633–1634. În anii aceia, au existat procese și, probabil, posibilitățile unei mari vînători. Dar autoritățile de la Londra auziseră vorbindu-se despre afacere, Robinson și tatăl său fuseseră interogați, iar cîteva dintre presupusele vrăjitoare fuseseră examinate de medicii regelui. În fața acestui scepticism oficial, acuzațiile s-au prăbușit.

Din nefericire, există puține arhive ale curților cu juruți din sud-est; documente implicînd alte regiuni din Anglia n-au fost păstrate înainte de anii 1650. Arhivele tribunalului din Cheshire, *Great Sessions* (Cheshire era un comitat privilegiat, cu propriul lui sistem de tribunale), sînt complete, dar nu ni se spune aproape nimic despre vrăjitorie. Documentele referitoare la procesele din sud-vest, care începuseră spre 1600, și cele din nord dovedesc, ca și în sud-vest, o diminuare marcată a proceselor după 1670. Cel puțin din cîte știm, ultimele execuții de vrăjitoare au avut loc în sud-vest: trei femei din Devon în 1682, o alta, Alice Molland, în 1685. Acuzațiile au continuat, dar judecătorii nu voiau să recunoască

faptul că pîrîții ar fi fost vinovați de vrăjitorie. În 1712, pentru ultima dată, un juriu a mai pronunțat un verdict de culpabilitate în privința unei femei; judecătorul i-a comutat pedeapsa capitală. După 1660, o serie de urmăriri judiciare au fost lansate de oamenii care se credeau vrăjiți, dar verdictele de culpabilitate au fost foarte rare. Indiscutabil, în anii în care s-au aplicat legile împotriva vrăjitoriei (de fapt, între 1563–1736), nivelul verdictelor de culpabilitate a rămas foarte scăzut: 40% în sud-est, unde numai jumătate din condamnate au fost spînzurate. Cauzele acestor situații erau duble: absența torturii ca mijloc de stabilire a adevărului și atitudinea judecătorilor care erau, în majoritate, sceptici. Credeau poate în existența teoretică a vrăjitoriei, dar le venea greu să stabilească vinovăția unor femei în vîrstă, luate individual și care erau adesea victimele ostilității vecinilor.

Procesele de vrăjitorie, sud-estul Angliei (Curtea cu juri), 1558–1707, pe decenii

	Acuzate	*Executate*
1558–1567	20	4
1568–1577	50	16
1578–1587	92	19
1588–1597	87	18
1598–1607	39	16
1608–1617	36	6
1618–1627	16	1
1628–1637	11	–
1638–1647	52	22
1648–1657	60	9
1658–1667	23	1
1668–1677	12	–
1678–1687	9	–
1688–1697	4	–
1698–1707	2	–

Dar în Anglia, mai mult decît în alte țări, mai ales femeile erau acuzate de farmece: în Essex, MacFarlane a descoperit că peste 90% din procese erau lansate împotriva femeilor. Motivele sînt greu de stabilit. Firește, scriitorii englezi au acceptat misoginia convențională a epocii. Pentru William Perkins: „femeia este sexul slab și mai dispusă să se lase înșelată de mașinațiunile diavolului în arta detestabilă decît bărbatul [...] prima ispită a sa fiind inventată de Eva, o femeie". Dar Perkins nu se arată interesat de acest subiect, iar alți autori englezi n-au vorbit niciodată de misoginia lascivă a autorilor tratatului *Malleus maleficarum*. De altfel, la nivelul satului, este greu de aplicat modelul simplu al misoginiei. Fără îndoială că misoginia populară și mentalitatea patriarhală existau. Dar dările de seamă despre circumstanțele acuzațiilor sugerează jocul altor factori: puterea feminină, spațiul social feminin, sociabilitatea femeilor, cu zvonurile, bîrfele lor

privind reputația vecinelor, disputele lor născute din griji femeiești, protejarea copiilor, de exemplu. Și mai exista o dificultate: farmecele sînt treaba femeilor, dar *cunning folk* pot fi atît bărbați cît și femei. Evident, raporturile vrăjitoriei cu problemele sexului sînt foarte complexe. Istoria vrăjitoriei în Anglia prezintă deci o variație națională foarte interesantă. Există o istorie care arată cu precizie diferența între vrăjitoria claselor populare, caracterizată prin frica de farmece, și aceea a scriitorilor protestanți, ca William Perkins, la care chestiunea centrală o constituia pactul cu diavolul. Între cele două, existau ghicitori și ghicitoare, prezenți în lumea populară, și, în unele cazuri, experți în astrologie și cunoscători ai magiei elitelor. Trebuie să conchidem că, excepție făcînd panicile din anii 1582, 1612, 1633–1634 sau 1645–1647, vrăjitoria nu era un element care să tulbure liniștea elitelor. Și chiar pentru clasele populare, nu era o amenințare cosmică. A fi vrăjit era o problemă gravă, micii nobilimi, familiei Throckmorton, le era frică, dar le era frică și oamenilor din satele din Essex sau Yorkshire. Se constată însă întotdeauna, în rîndul elitelor, mai ales la judecători, inclusiv cei ecleziaști, o tendință spre scepticism.

Rămîne o întrebare finală: este vrăjitoria engleză într-un anumit fel o vrăjitorie specifică? După publicarea cercetărilor lui MacFarlane și Thomas, se pare că ar fi existat o prăpastie între vrăjitoria engleză, deloc demonologică, întemeiată numai pe tensiunile sătești între vecini, și vrăjitoria din Europa continentală, în care accentul pare să cadă pe elementele demonologice: sabatul, pactul cu diavolul, copulația femeilor cu spiritele malefice. Dar, de fapt, diferențele par mai puțin frapante. Vrăjitoria engleză nu este pur și simplu numai afacerea sătenilor din Essex, ci și a micii nobilimi, a scriitorilor savanți și chiar a miniștrilor regatului Elisabetei I: pentru ei toți, vrăjitoria se întemeia pe elemente diabolice, dar și pe astrologie sau magia ocultă. Pe de altă parte, printre țărani, credințele în spiritele populare sau mărturisirile pretinselor vrăjitoare implicate în afacerea Matthew Hopkins sugerează că englezii de rînd credeau în diavol și în puterile lui. Mai mult, această idee de „vrăjitorie engleză", comparată cu vrăjitoria europeană, este o mare simplificare, produs al istoricilor britanici. Noi știm acum că experiența engleză cu privire la vrăjitorie nu era decît o variantă, într-o gamă largă, care rezulta mai mult din poziția geografică periferică a regatului decît dintr-o particularitate engleză.

SCOȚIA: PENTRU COMBATEREA „DUȘMANILOR LUI DUMNEZEU"

Originea vînătorilor de vrăjitoare în Scoția se află în două forțe legate între ele: dezvoltarea statului și impactul cu o Biserică calvinistă foarte agresivă. Aceste două fenomene au afectat o societate care poseda structurile economice și ierarhice sociale ale unui stat înapoiat și care cunoscuse, între altele, o perioadă de instabilitate politică și războaie civile. Doi regi, Iacob al IV-lea (mort în 1513) și Iacob al V-lea (mort în 1542) au dispărut în floarea vîrstei, iar minoritățile regale care au urmat au fost tulburate de rivalitățile facțiunilor aristocratice.

Situația s-a agravat după 1542, prin consecințele Reformei scoțiene. Un factor nou, acela al diviziunilor religioase, a apărut în lumea politică a acestui regat din nord. Cînd Iacob al VI-lea (născut în 1566) a atins majoratul, el s-a aflat în fața unei situații complexe și dificile. Lui îi revine cinstea de a fi reușit, pe parcursul domniei sale, să-și supună nobilimea, să tempereze înflăcărările bisericii presbiteriene și să impună elementele unei administrații normale. Dar acest Iacob al VI-lea era un rege care nu se interesa numai de sarcinile practice ale puterii: el este și un mare teoretician al monarhiei, autor al unor opere considerabile în această privință și un partizan convins al monarhiei de drept divin.

Astfel, o dată cu majoratul lui Iacob al VI-lea, se vede manifestîndu-se un stil guvernamental mai ferm. Dar se constată și dezvoltarea, în aceeași epocă, în ținuturile de jos ale Scoției, a uneia din cele mai dinamice Biserici în materie de creștinism. Reforma, în Scoția, ca și în alte părți, a început prin a fi problema zeloților, din care cel mai faimos a fost John Knox care și-a prezentat cauza într-o situație politică destul de confuză. După ani de derivă, progresul reformei s-a accelerat brusc de la 1558 la 1560, iar mișcarea a devenit mai coerentă. Parlamentul din 1560 a distrus structurile esențiale ale Bisericii catolice, dar a așeza o biserică protestantă în loc era o sarcină destul de dificilă. Mai mult, a trebuit să se redefinească relațiile între această nouă biserică și puterea seculară. S-a rezolvat această problemă spre sfîrșitul domniei lui Iacob al VI-lea, prin compromisuri importante și delicate.

Dar, pentru majoritatea ecleziaștilor scoțieni, misiunea cea mai importantă era să creștineze masa țărănească și să o aducă, prin adevărata doctrină, la moralitatea creștină. Această Biserică presbiteriană nu avea nici importante surse financiare, nici destui pastori, dar era plină de încredere și entuziasm. Ea avea o idee foarte precisă despre societatea pioasă pe care voia s-o creeze. În această societate, nu era loc pentru nici o încălcare a regulilor de conduită, nici pentru „dușmanii lui Dumnezeu". Tonul a fost stabilit în parlamentul scoțian din 1563, cînd s-au votat legile care impuneau pedeapsa cu moartea adulterului, sodomiei și vrăjitoriei. Această moralitate presbiteriană era dură, dar cel puțin oferea anumite certitudini în lumea instabilă a Scoției secolului al XVI-lea.

Iar pastorii nu erau singurii care se interesau de vrăjitorie. Însuși regele Iacob al VI-lea se interesa de ea. Iacob era, fenomen rar în istoria Insulelor Britanice, un monarh savant. Se credea un Solomon scoțian, un rege înțelept, capabil să se pronunțe asupra naturii monarhiei și asupra chestiunilor teologice. Acest autoportret intelectual era temeiul lucrării sale despre vrăjitorie, *Daemonologie*, publicată la Edinburgh în 1597, apoi la Londra, și tradusă în latină, franceză și olandeză. Se pare că în tinerețea lui Iacob nu se interesa de vrăjitorie. Dar, ajuns la curtea regelui Danemarcei pentru a-și căuta viitoarea soție, pe prințesa Anna, intră, probabil, în contact cu ideile demonologice continentale. Ceea ce i-a trezit pînă la urmă curiozitatea și teama a fost marele proces de vrăjitorie de la North Berwick, din 1591, cînd se pare că se descoperise un complot satanic împotriva lui și a regatului său. A scrie o carte împotriva vrăjitoriei era, pentru Iacob al VI-lea, mijlocul de a se apăra împotriva unei amenințări cosmice și, de asemenea, de a face pe profesorul în aceste chestiuni pentru supușii săi. Cartea în sine e

scurtă și convențională, scrisă, ca atîtea lucrări demonologice, sub forma unui dialog, în acest caz între un demonolog, Epistemon, și un sceptic, Philomates: *Daemonologia* se ocupă și de vrăjitoria malefică, de magia periculoasă a elitelor, atacîndu-i pe cei doi mari sceptici care erau Jean Wier și Reginald Scot.

MARILE PANICI SCOȚIENE

Structura vînătorii de vrăjitoare în Scoția, descoperită prin cercetările regretatei noastre prietene, Christina Larner, este foarte diferită de aceea care a prevalat în Anglia (cf. Tabelul p. 148). Existau, firește, cazuri locale, izolate, ca în Anglia. Dar Scoția a trăit panici mult mai profunde: în 1591, 1597, 1629, 1649 și, ca punct culminant, 1661–1662. Chiar în afara acestor crize, existau și mici panici locale în care apăreau de la zece pînă la douăzeci de acuzate de fiecare dată. Prima mare panică a izbucnit la North Berwick, în 1591. Înaintea acestui episod, procesele și panicile oficiale privind vrăjitoria erau rare. Dar anul 1591 a fost anul marilor revelații. Ideea vrăjitoriei demonologice sub toate aspectele sale se integrează atunci mentalității scoțiene. Motivul central al acestor procese era venerația colectivă a diavolului. După mărturisirile din 1591 (în Scoția s-a folosit tortura), în ajunul sărbătorilor Tuturor Sfinților din anul 1590, peste o sută de vrăjitoare străbătuseră marea în site pentru a ajunge la North Berwick. Sosite în oraș, au intrat în biserică dansînd, vesele nevoie mare, în sunete de trompete. Diavolul era de față și-și ținea fesele dezgolite la dispoziția partizanilor, încurajîndu-i să facă rău. Adunarea s-a apucat în cele din urmă să profaneze mormintele. Cu ocazia altor reuniuni, vrăjitoarele complotaseră să otrăvească lenjeria regelui, să distrugă imaginea lui Iacob și să-i înece pe rege și pe soția acestuia în timpul călătoriei între Scoția și Danemarca. Procesele din 1591, la care Iacob al VI-lea participase foarte activ, începuseră să lumineze populația în privința vrăjitoriei. Șase ani mai tîrziu, s-a declanșat o altă panică. Dar procesele acestei panici se pare că au provocat reacții destul de sceptice în mediile regale sau, oricum, teama de a nu scăpa situația din mînă. O proclamație regală a atras atentia împotriva incriminării oamenilor nevinovați, astfel încît, după procesele din 1597, Adunarea Generală a Bisericii Scoțiene s-a plîns de lipsa de severitate a magistraților seculari față de vrăjitoare. Dar în 1628, ca urmare a unor panici locale, Consiliul Privat Scoțian s-a interesat din nou de soarta vrăjitoarelor. Între sfîrșitul anului 1628 și 1630 (perioada în care se generalizează frica de dezordini), au fost judecate pentru vrăjitorie 350 de persoane. Următoarea mare panică, cea din 1649, este rezultatul tensiunilor politice și religioase care au urmat execuției regelui Carol I. Arhivele sînt incomplete, dar este posibil ca anul 1649 să fi atins paroxismul acuzațiilor în Scoția.

Vînătoarea de vrăjitoare a slăbit în deceniul următor. Cauza a fost impunerea autorităților engleze în Scoția și apariția comisarilor englezi pentru administrarea justiției. La sosire, acești comisari au descoperit șaizeci de bărbați și femei acuzați de vrăjitorie care-și așteptau procesul. După spusele unui contemporan englez, „aceștia au descoperit atîta rea-credință și atît de puține probe împotriva

lor, că nici unul din ei nu a fost condamnat". Dar, în anii 1650, teama de vrăjitorie persistă, iar presiunile pentru a trimite vrăjitoarele în fața tribunalelor se intensifică. Restaurația lui Carol al II-lea în 1660 a fost deci urmată, aproape imediat, de marea panică din 1661–1662. În acești ani, dacă e să ne încredem arhivelor, procesele au atins apogeul. 600 de persoane au fost acuzate și aproximativ 300 executate.

Procesele de vrăjitorie în Scoția (tribunalele seculare), 1560–1729, pe decenii:

	Numărul proceselor
1560–1569	9
1570–1579	4
1580–1589	9
1590–1599	46
1600–1609	14
1610–1619	74
1620–1629	358
1630–1639	104
1640–1649	329
1650–1659	324
1660–1669	376
1670–1679	140
1680–1689	27
1690–1699	25
1700–1709	44
1710–1719	2
1720–1729	2

Totuși, panica din 1661–1662 a constituit un catharsis. În anii următori au avut loc procese și execuții, dar nu mari panici, iar opinia savantă, îndeosebi opinia autorităților seculare, începe să devină mai sceptică.

Fără îndoială, vînătoarea de vrăjitoare a fost înlesnită în Scoția de sistemul legal din epocă. Clerul juca un rol foarte activ în primele etape ale anchetelor, dar suspecții erau obligatoriu predați autorităților seculare pentru procesul oficial. După 1597, cînd aceste autorități își pierduseră aproape tot controlul asupra proceselor, devenise ilegală judecarea unui vrăjitor fără o comisie autorizată de Consiliul Privat. Asemenea comisii, alcătuite în majoritate din membrii locali ai micii nobilimi, constituiau mijlocul cel mai răspîndit de judecare a vrăjitoarelor scoțiene. Altele erau judecate de tribunalele itinerante, de trimiși din Edinburgh sau de Înalta Curte, numită *Justiciary*, care-și avea sediul aici. Din pricina lacunelor în arhive, este dificil, cum se întîmplă atît de des, să stabilim cu precizie, dar se pare că nivelul condamnărilor era mai ridicat, chiar foarte ridicat pentru vrăjitoarele judecate local de către aceste comisii. Oamenii care prezidau, membrii

elitelor locale, erau accesibili presiunilor vecinilor și mai ales acelor credințe ferme împotriva vrăjitoarelor, împărtășite de țărani și ecleziaști. Între altele — ceea ce i-a oripilat pe comisarii englezi în 1652 —, sistemul legal scoțian folosea tortura. În Scoția, ca în majoritatea țărilor europene, vrăjitoarea care mărturisea sub tortură implica și alte persoane, mărind astfel riscurile declanșării unei mari panici.

O altă particularitate a acestor procese scoțiene, care a contribuit la intensificarea urmăririlor în timpul marilor panici, era prezența specialiștilor însărcinați să descopere semnul, marca vrăjitoarei, numiți în Scoția *prikers* (înțepători). În Scoția se credea că acest semn corespundea unui anumit loc de pe corp, insensibil la durere, sau unei mici răni care nu sîngera. Trupul vrăjitoarei era examinat, semnele testate cu un instrument adecvat (un ac gros, de exemplu), pentru a stabili dacă erau dureroase sau dacă sîngerau. „Înțepătorul" cel mai faimos, John Kincaid, a examinat mulți suspecți în timpul marilor panici din anii 1649 și 1661 – 1662. Fapt simptomatic al unei noi mentalități oficiale, la sfîrșitul anului 1662, acest Kincaid precum și alți experți au fost arestați chiar pentru acest gen de fraudă. Firește, era foarte ușor să se abuzeze de această practică, fiind posibil ca „înțepătorii" să fi cunoscut destulă anatomie pentru a descoperi acele locuri puțin sensibile la implantarea acului. Totuși, practica a fost acceptată și chiar validată de către Biserica scoțiană pînă în 1699; în 1649, primarul din Newcastle, oraș în nordul Angliei, a importat un „înțepător" scoțian pentru a examina vrăjitoarele din acest oraș. Au fost executate cincisprezece femei.

Dacă există un ritm cronologic al vînătorilor de vrăjitoare în Scoția, există, de asemenea, și variații geografice. După cum arată cercetările Christinei Larner, vînătoarea a fost mai intensă în Ținuturile de Jos ale Scoției, mai ales pe coasta de est. Zonele muntoase erau alcătuite dintr-o lume mai diferită, dominată de structurile sociale de clan, scăpînd într-o măsură mai mare puterii de stat, răspîndită într-o regiune în care se vorbea gaelica, de confesiune catolică pînă la un punct, în orice caz ferită de influența bisericii presbiteriene. Aceste pămînturi n-au fost tulburate de procesele de vrăjitorie. În Ținuturile de Jos din partea de est, Biserica era foarte puternică, iar pastorii erau într-un contact permanent. Mai mult, în numeroase orașe mici (Prestonpans, Tranent, Inverkeithing, Dumfries, Aberdeen), din diverse motive, procesele s-au ținut lanț de-a lungul întregului secol al XVII-lea. Dar influența Bisericii nu era singurul factor. Existau și regiuni, cum ar fi sud-vestul Scoției, unde Biserica era foarte puternică, dar unde procentul de acuzații nu era foarte ridicat. Este posibil ca, în est, accesibilitatea spre Edinburgh, unde se aflau guvernul central și curțile acestuia, să fi ușurat cursul proceselor.

CREDINȚELE MAGICE ÎN SCOȚIA

Insistînd asupra importanței vrăjitoriei în Ținuturile de Jos, nu trebuie să uităm existența credințelor în vrăjitorie și în alte fenomene supranaturale din regiunile muntoase. Totuși, nu lipsesc dovezile. Pentru secolele al XVI-lea și al XVII-lea, nu există multe mărturii contemporane privind credințele populare din această

zonă puțin călcată de agenții guvernului central. Iar cele care există pun în evidență o situație în care credințele tradiționale supraviețuiesc creștinismului din Ținuturile de Jos presbiteriene. Se păstraseră vechile sărbători ale anului celtic, sincronizate într-o anumită măsură cu cele ale Bisericii creștine. Ajunul sărbătorii Tuturor Sfinților (în gaelică *samhain*), de exemplu, cădea în prima zi de iarnă, și ea era celebrată, în ciuda privațiunilor viitoare, cu jocuri pentru tineri, mari focuri de bucurie și tot felul de alte distracții și petreceri. Sărbătoarea de Anul Nou, și astăzi foarte importantă în Scoția, era și ea plină de superstiții și festivități tradiționale. Dar, asociată acestor obiceiuri, stăpînea încă o credință foarte puternică în supranatural. Mentalitățile oamenilor din zona muntoasă erau pline de teama de zîne, de fantome și spiriduși. Se credea, de asemenea, în vrăjitori și mai ales în puterile deochiului.

Oricît ar fi de sărace mărturiile veacurilor trecute, pare în afara oricărei îndoieli că în momentul în care folcloriștii și-au început cercetările în secolul al XIX-lea, vrăjitoria era încă o credință răspîndită în regiunile muntoase ale Scoției. Un cuvînt gaelic, *Buidseach* avea aceeași semnificație ca *witch* în Ținuturile de Jos sau în Anglia. Dar această vrăjitorie muntenească nu era deloc afectată de teoriile diabolice. Nu se credea în raporturile sexuale ale vrăjitoarei cu diavolul. Și, tot la fel, ea nu asista, alături de el, la reuniuni, ea nu zbura spre sabat și nu învia pe nimeni din morți. Vrăjitoare de la munte era o femeie bătrînă, săracă și fără prieteni. Dar ea putea să-și întrebuințeze pretinsele talente în avantajul ei și existau cazuri în care fermierii plăteau vrăjitoarele pentru ca ele să nu facă rău animalelor și recoltelor. Pe de altă parte, se pare că se putea cumpăra puterea vrăjitoarei, și uneori nu i se plătea decît o livră de tabac. Dar de la început pînă la sfîrșit, vrăjitoria din zonele muntoase ale Scoției a fost o chestiune de credințe ale țăranilor, nu de teorii demonologice. Chiar la sfîrșitul secolului al XIX-lea, oamenii din aceste ținuturi mai foloseau farmecele și contra-magia pentru a se feri de puterea vrăjitoarelor și de alte ființe supranaturale.

Credințele scoțiene cu privire la vrăjitorie contrastau într-un mod curios cu cele engleze echivalente. Se credea, firește, în general, în existența ghicitorilor și ghicitoarelor, foarte asemănători cu acei *cunning folk* englezi, dar opinia generală nu era chiar atît de tulburată de ei. Majoritatea acuzațiilor, cel puțin la început, porneau de la dezacordurile între vecini. Dar în Scoția acest plan secund al schimbărilor sociale și economice, pe care MacFarlane îl descoperise în Essex, nu este atît de evident. Cu adevărat frapant este faptul că populația din Ținuturile de Jos a acceptat învățăturile Bisericii despre importanța diavolului și a aspectului satanic. Christina Larner a vorbit „de o nouă demonologie populară", și ea susținea că „noi știm astăzi că țăranul scoțian și-l închipuia pe diavol mult mai lesne decît pe Dumnezeu". A întreține un comerț cu diavolul era o trăsătură curentă a superstițiilor populare. Mărturisirile vrăjitoarelor scoțiene erau pline de relatări despre întîlnirile și raporturile lor sexuale cu diavolul, precum și despre pactul satanic. Sabatul, cu toate că nu era universal, era destul de bine cunoscut. Astfel, vedem în Scoția cum credintele și temerile țărănești se puteau amesteca cu preocupările demonologice ale elitelor savante.

Pentru a înțelege cum operau credințele și procesele scoțiene, să ne reîntoarcem la panica de proporții care a izbucnit în 1697. Acest episod este foarte bine documentat: s-au păstrat arhivele proceselor, și în plus șase publicații contemporane care le consemnează. Mai recent, această panică a făcut obiectul unei cărți, populare dar destul de solide, scrisă de Isabel Adams. Afacerea a început, asemenea cazurilor engleze evocate, într-o familie de mici nobili. Christiane Shaw, fiica lui John Shaw, *laird* (adică „senior") de Bargarran, localitate situată în apropiere de Glasgow, a fost afectată, în 1696, de o boală ciudată. Primele simptome s-au ivit după o ceartă între această fată de zece ani și o slujnică, Katherine Campbell. Christiane o văzuse pe Campbell furînd lapte, proprietatea lui John Shaw, și bîndu-l. Ea o pîrîse pe slujnică mamei sale, care-i făcuse reproșuri lui Campbell. După ce doamna Shaw a părăsit încăperea, Campbell s-a rugat de trei ori pentru ca diavolul să ia sufletul Christianei în infern. Fata a devenit foarte tăcută, a urcat în camera ei și, în scurt timp, s-a îmbolnăvit.

Cum se întîmplă adesea, părinții s-au trezit neajutorați în fața unei boli care devenea din ce în ce mai serioasă și din ce în ce mai inexplicabilă. Au chemat doctori și au trimis fata la cel mai faimos medic din Glasgow. Au cerut și sfatul pastorilor locali. Acești pastori, membrii consiliului presbiterian din Paisley, s-au convins că mica Christiane era vrăjită și ea însăși a început să le acuze în timpul crizelor pe femeile vrăjitoare: mai întîi, Katherine Campbell, după care veni rîndul unei femei din sat, cunoscută ca vrăjitoare, Agnes Naismith, urmată de o adunătură de oameni diverși, printre care și niște săraci din vecinătate. John Shaw, convins în cele din urmă că micuța Christiane era victima vrăjitoarelor, s-a alăturat pastorilor locali și grupul a plecat la Edinburgh, cerînd o comisie de anchetă împotriva suspecților. Cererea lor a fost îndeplinită și o comisie compusă din experți ai legii și din seniori din ținut a fost autorizată să interogheze pretinsele vrăjitoare. Ea a interogat mai mult de douăzeci de persoane și a prezentat un raport conchizînd că erau destule motive pentru a se declanșa procesele. În consecință, s-a întrunit o a doua comisie alcătuită din cîțiva avocați reputați, semn că, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, procesele de vrăjitorie erau luate în serios în Scoția. În cele din urmă, în iunie 1697, șapte persoane au fost sugrumate, fiind considerate vinovate, iar trupurile lor arse în fața unei mulțimi numeroase. Acest proces a constituit, de fapt, ultima mare panică din Scoția.

Unele din aceste vrăjitoare făcură mărturisiri. Pe drept cuvînt, cele ale Elizabethei Anderson i-au stupefiat pe comisari. În vîrstă de șaptesprezece ani, Elizabeth era fata a doi cerșetori, crescută de bunica ei, și ea o cerșetoare cu reputație de vrăjitoare. Fata își amintise că un oaspete venise în casa bunicii ei, un gentilom îmbrăcat în negru. O ținuse pe Elizabeth de mînă (ea-i simțise mîna rece ca gheața), apoi dispăruse, ceea ce o umpluse de spaimă. Șase ani mai tîrziu, bunica fu acuzată de vrăjitorie și Elizabeth fu supusă pentru prima oară unui contrainterogatoriu; bătrîna muri în închisoare înainte de proces. Se prezentă apoi tatăl ei, care o inițiie în viața vrăjitoarelor. Ea povesti comisiei cum, într-o noapte cu lună, tatăl ei o dusese la o reuniune la care erau de față și cîteva persoane pe care ea le cunoștea (printre ele Katherine Campbell și Agnes Naismith) și mai relată încă o dată întîlnirea ei de acolo cu bărbatul îmbrăcat în negru. Acesta

îi oferise carne și veșminte, cerîndu-i să renunțe la botez; ea refuzase. Mai descrise și alte sabaturi și cum vrăjitoarele complotaseră între ele punînd la cale rele pe care aveau să le înfăptuiască mai tîrziu; ele puseseră pe foc, de exemplu, o imagine a fiului pastorului cel pios, răsturnaseră un bac și comiseseră un infanticid. Mărturie șocantă pentru membrii comisiei, firește, și crucială pentru deliberările lor, dar și pentru istoric, mărturie care arată cum ideea unei vrăjitorii demonologice s-a fixat în mentalitatea țărăncii scoțiene și cum această idee s-a asociat cu credințele în farmece.

Dar mai există și o altă sursă care, oricît de dificil ar fi de interpretat, ne mai oferă o vedere de ansamblu asupra mentalității țărănești scoțiene. În 1882, eruditul american Francus J. Child a început publicarea textelor baladelor populare din ținutul de frontieră anglo-scoțian. În majoritate, versiunile originale ale acestor texte datează din secolul al XVI-lea. Temele majore ale acestor balade ne duc cu gîndul la o lume homerică, o lume de certuri aristocratice, de onoare de familie, de lupte corp la corp, de adultere, de incesturi. Dar și o lume în care era prezent supranaturalul și unde forțele supranaturale puteau influența viața cotidiană. Femeile nobile erau seduse sau evitau să fie, de amanți pe jumătate oameni, pe jumătate demoni. Cavalerii erau, de asemenea, seduși de regina zînelor. Păsările sau alte creaturi dădeau sfaturi eroilor de balade sau le comentau aventurile. Amanții morți vorbeau de dincolo de mormînt. O baladă intitulată *Cei doi vrăjitori* povestește cum un magician urmărise o vrăjitoare pentru a o seduce și cum amîndoi își schimbaseră forma în timpul acestei urmăriri; ea se transformase, de exemplu, în țipar, în trestie, în iepure, în iapă cenușie. Este greu de înțeles ce am putea conchide din aceste balade, dar ele pun în evidență o lume mentală în care supranaturalul făcea parte din lucrurile acceptate și în care credința în vrăjitorie era un lucru cum nu se poate mai firesc.

În majoritate, persoanele acuzate de vrăjitorie în Scoția erau asemănătoare acuzatelor din celelalte țări ale Europei: țărănci sărace, bătrîne sau de o anume vîrstă. Dar, din cauza structurilor sociale rurale ale Scoției, aceste vrăjitoare aveau o poziție mai înaltă decît surorile lor engleze: nevoiașe, lucrătoare ambulante, vagaboande. Firește, vrăjitoarea scoțiană se afla la nivelul de jos al sistemului social curent acceptat, dar ea avea o poziție, o poziție joasă, și uneori dependentă, totuși o poziție. Între altele, în vrăjitoria scoțiană, majoritatea erau femei: 80% din total. Spre deosebire de experiența altor țări, procentul femeilor printre acuzați creștea în timpul marilor panici: stereotipia este astfel confirmată. Mai mult, vrăjitoria era sigurul delict serios care aducea femeile scoțiene în scenă. Chiar infanticidul, această altă crimă feminină a epocii, a fost aici foarte rar judecat.

Astfel, în Scoția, istoria vînătorii de vrăjitoare este foarte diferită și ea ilustrează o variație națională în interiorul modelului european în general. În Scoția, cel puțin atît cît știm, țăranii aveau credințe și superstiții comune cu clasele populare din alte regiuni ale continentului, mai ales frica de maleficii, dar și încrederea în puterile vracilor și ghicitorilor. Aceste idei erau totuși modificate prin presiunile venite de sus: cele ale Bisericii reformate, cele provocate de un rege pios care se interesa de vrăjitorie și cele care au urmat impactului formării statului asupra unei societăți înapoiate.

SFÎRȘITUL PROCESELOR ȘI „DECLINUL MAGIEI"

În Scoția și, de asemenea, în Anglia, condamnările vrăjitoarelor se răresc spre sfîrșitul secolului al XVII-lea. În aceste țări, ca și în Țara Galilor, legile împotriva vrăjitoriei au fost abrogate în 1736, iar țăranul care se credea vrăjit nu mai avea de acum nici un remediu legal. În același timp, savanții au respins magia ca parte a sistemului lor de credințe, în timp ce Elizabeta I luase astrologia lui John Dee în serios, iar Carol al II-lea, conform tradiției, folosea ghicitoarele pentru a-și alege cîștigătorii la cursele de cai. Insulele Britanice, alături de întreaga Europă Occidentală, au asistat la o mare schimbare intelectuală produsă în cea de a doua jumătate a secolului al XVII-lea și în primii ani ai secolului al XVIII-lea. Ceea ce ne place să numim superstiție a fost recuzat de elite; s-a deschis calea, ne spun manualele școlare, spre secolul Luminilor.

SCEPTICISMUL ELITELOR

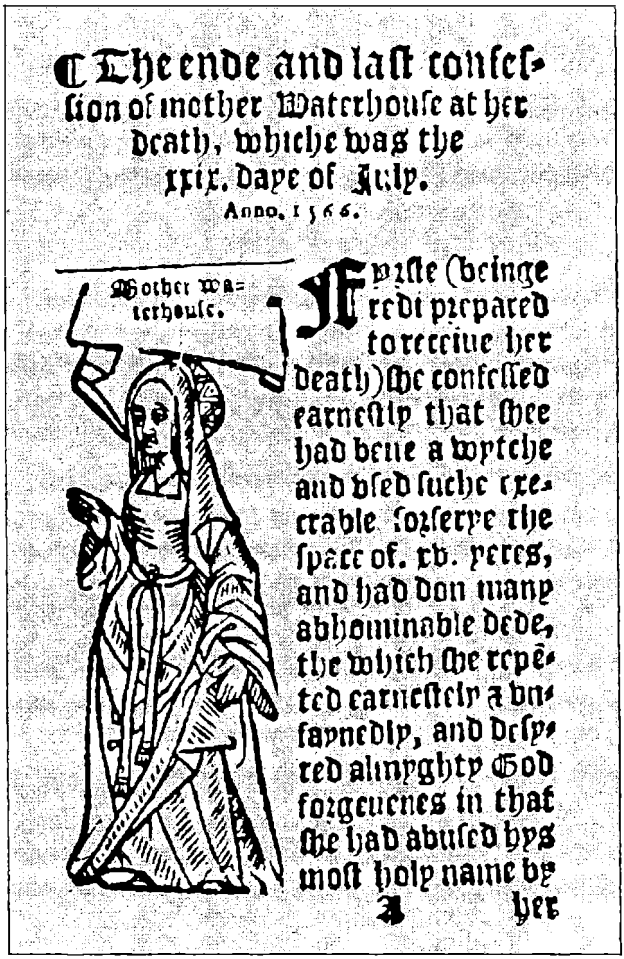
La un nivel superficial, factorul decisiv al acestei mutații este revoluția științifică din secolul al XVII-lea. Fără îndoială, originile științei moderne datează din acest secol, antrenînd abandonul ideilor despre magie sau vrăjitorie din gîndirea savantă. În Anglia, perioada ulterioară anului 1650 s-a caracterizat printr-o accelerare a dezvoltării gîndirii științifice. În perioada anilor 1650, mici grupuri de savanți au organizat reuniuni la Oxford și la Londra; după restaurația lui Carol al II-lea, în 1660, activitatea lor a devenit prosperă. Această nouă știință, conform istoriei convenționale, era pozitivistă și experimentală; ea verifica ideile prin rațiune și observație. Evenimentul-cheie a fost întemeierea Societății regale, sub patronajul regelui Carol al II-lea, în 1662. În deceniile următoare, un număr important de erudiți (ne gîndim imediat la Robert Boyle, Gregory King, William Petty) au continuat să facă adevărate revoluții în ceea ce epoca numea aritmetica politică (de fapt, știința statisticii).

Evident, în această perioadă ei au pus bazele unui nou mod intelectual. Dar nu trebuie să supraestimăm nici noutatea acestei „filozofii naturale", nici facilitatea cu care savanții contemporani puteau să se degajeze de vechile credințe. Pentru a proba această afirmație, vom examina ideile marelui erou al istoriei științei engleze, Isaac Newton (1642–1727). Newton este foarte bine cunoscut pentru studiile sale asupra gravitației. Aceste studii au distrus sistemul aristotelic, conform căruia funcționarea terestră și celestă ascultau de reguli diferite. Opera sa asupra mecanicii (îndeosebi asupra celor trei legi ale mișcării) a pus bazele fizicii moderne, iar cercetările sale asupra opticii au fost, de asemenea, de o importanță primordială. Dar Newton, așa cum arată manuscrisele sale, se interesa și de alchimie, ceea ce a stupefiat pe primul său biograf, sir David Brewster. Este evident că cercetările lui Newton asupra alchimiei erau întinse și continue. El a copiat multe texte alchimice, manuscrisele privitoare la acest subiect conțin 650 000

de cuvinte în total, iar în biblioteca sa personală Newton avea 138 de cărți de alchimie. Astfel, el ne demonstrează cum un gînditor numit „modern" poate lua vechile credințe în serios. Cît despre acea faimoasă gravitație de care vorbește Newton, era ea oare pentru gîndirea epocii așa de diferită de „forțele oculte", atît de importante în sistemul pe cale de a fi discreditat, neoplatonismul?

Pentru a ilustra mai profund această problemă, să ne îndreptăm atenția spre una din marile dezbateri-cheie despre vrăjitorie între Joseph Glanvill (1636–1680) și Jon Webster (1610–1682). Această dezbatere ne pune în gardă împotriva unei simplificări excesive, demonstrînd, de asemenea, cum se legau discuțiile științifice ale epocii de chestiunile religioase. Glanvill credea că vrăjitoria exista și că diavolul era prezent în lumea terestră, dar adopta o perspectivă experimentală. Webster respingea existența vrăjitoriei și susținea că diavolul nu poseda decît puteri foarte limitate în lumea fizică. Totuși, el credea în științele oculte, unul din scopurile lui principale fiind să stabilească practica unor asemenea științe excluzîndu-l pe diavol. Mai mult, ideile lui Webster decurgeau din protestantismul radical, iar ale lui Glanvill din noul anglicanism, construit după 1660. Glanvill, de altfel, a formulat o propoziție care a devenit pivotul gîndirii acelei partide care încerca să dovedească existența vrăjitoriei: a te îndoi de diavol, de prezența lui în lumea terestră și de puterea agenților săi era primul pas spre îndoiala cu privire la Dumnezeu. Astfel, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, era un obicei răspîndit să se denunțe ateismul celor care se îndoiau de vrăjitorie sau de magie.

Ateismul nu era o problemă atît de gravă pe cît se temeau Glanvill și alți scriitori conservatori, dar este evident că existau în anglicanism tendințe care făceau dificilă credința în vrăjitorie. Oamenii de știință de la sfîrșitul secolului al XVII-lea erau creștini convinși, firește, dar noua interpretare a cosmosului a fost urmată de o nouă interpretare a religiei. Creștinismul se întemeia de acum atît pe rațiune cît și pe revelația divină. Și acest nou creștinism rațional, caracterizat printr-un Dumnezeu mai îndepărtat, lasă mai puțin loc diavolului care intervenea în viața cea de toate zilele, și deci și vrăjitoarelor. Să amintim că a existat mereu o tendință a protestantismului englez mai sceptic cum era, de exemplu, presbiterianismul scoțian. Protestantismul englez, ca sistem teologic, oferea totuși premise care puteau da naștere spaimei de vrăjitoare, dar nu el a dictat concluziile care s-ar fi putut extrage din aceste premise. Puteai deci să fii un bun protestant și să reacționezi diferit în privința vrăjitoriei. Să ne gîndim la Elizabeth Deleval, o tînără dintr-o familie nobilă, o protestantă foarte pioasă. În jurul anului 1666, suferea de o gravă infecție a gingiilor. Trăind într-o zonă rurală și izolată, a trebuit să se facă apel la o lecuitoare a satului, o pretinsă vrăjitoare. Remediul a fost eficace, dar pioasa Elizabeth a fost tulburată din pricina faptului că a trebuit să se adreseze unei persoane suspecte. Ea a decis, în cele din urmă, că femeia aceea nu era vrăjitoare: „Dumnezeu interzice, scria ea în jurnalul său, să atribuie unei ființe rele o asemenea putere, care nu poate aparține decît gloriosului nostru creator. Numai la porunca lui se pornește vîntul, și nu la porunca vrăjitoarei, așa cum își pot imagina prostește unele persoane." Noua interpretare a creștinismului a venit să întărească aici o poziție sceptică deja stabilizată.



¶ The ende and laſt confeſ-
ſion of mother Waterhouſe at her
death, whiche was the
xxix. daye of July.
Anno. 1566.

Mother Wa-
terhouſe.

Fyrſte (beinge
redi prepared
to receiue her
death) ſhe confeſſed
earneſtly that ſhee
had bene a wytche
and vſed ſuche exe-
crable ſorſerye the
ſpace of. xb. yeres,
and had don many
abhominable dede,
the which ſhe repē-
ted earneſtly & vn-
faynedly, and deſy-
red almyghty God
forgeuenes in that
ſhe had abuſed hys
moſt holy name by
her

Ultima mărturisire a maicii Waterhouse înainte de moarte, în iulie 1566. Lambeth Palace Library

În Anglia mai există un factor foarte important care slăbea credința în vrăjitorie: atitudinea judecătorilor. Așa cum am văzut, judecătorii englezi erau adesea sceptici, iar în jurul anului 1670 condamnările pentru vrăjitorie au devenit din ce în ce mai rare. Nu era vorba de o respingere totală a ideii de vrăjitorie, ci mai degrabă de un scepticism întemeiat pe problemele tehnice ale probelor. Aceste probleme au fost precizate în 1653 de către sir Robert Filmer, mai bine cunoscut ca apologist al monarhiei absolute. Filmer a scris un tratat, *Advertisment to the Juryman of England*, după mai multe execuții în comitatul său natal, Kent. El a insistat asupra imposibilității de a proba vrăjitoria și a atacat, în special, ideile privitoare la acest subiect ale marelui scriitor puritan William Perkins. După Filmer, care trata ironic acest punct, situația era total absurdă: dacă vrăjitoarea

era complicea diavolului, „legea engleză n-o putea condamna înainte de a-l condamna pe diavol în instanță". Filmer adoptase astfel tactica scepticilor: îi acuza pe demonologi că interpretau greșit scrierile sfinte.

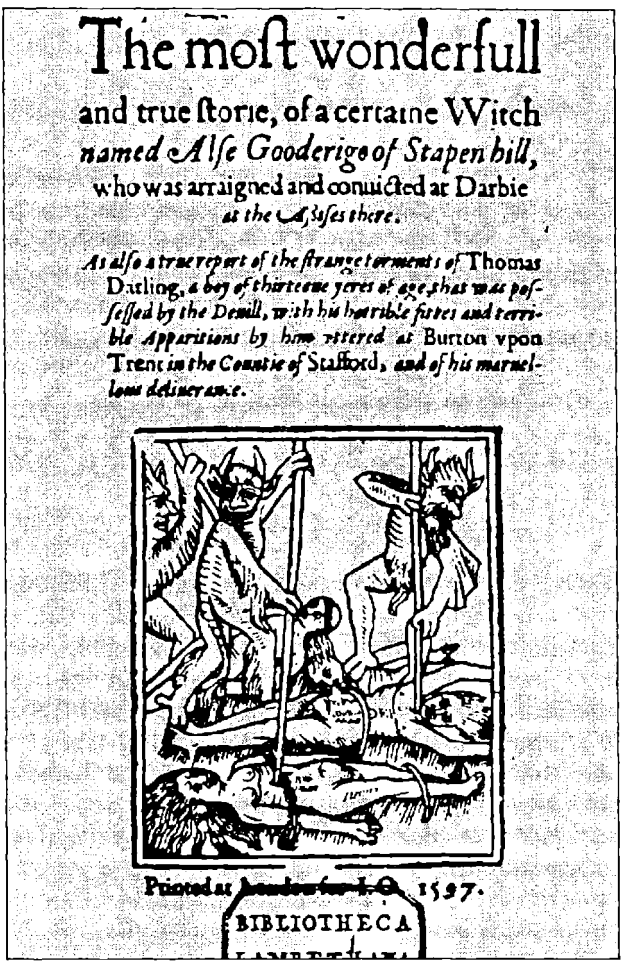
Sfîrșitul credințelor în vrăjitorie pentru elite venea dintr-o divergență între cultura lor și cultura populară. Chiar scriitorii demonologi erau mereu gata să denunțe „superstiția vulgară" privitoare la vrăjitorie în rîndul oamenilor simpli. Cum scepticismul a sporit în cea de a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mulți membri ai elitei, mai ales judecători, ajungeau să clasifice drept „vulgare" toate credințele privitoare la acest subiect. Ei se considerau liberi față de practicile populare: presiunea mulțimii împotriva vrăjitoarelor, inclusiv în palatul de justiție; obiceiul de a zgîria fața pretinsei vrăjitoare pentru a obține o picătură de sînge, folosit apoi pentru a-i contracara puterea; „înecatul" vrăjitoarelor. Acestor oameni, savanți ei înșiși, care nu puteau respinge total teoria vrăjitoriei, asemenea tehnici li se păreau dezagreabile. Ei se agățau de teorie, dar respingeau posibilitatea ca bietele bătrîne acuzate în fața tribunalului să fie vrăjitoare.

În Scoția asemenea schimbări științifice și religioase sînt greu de găsit. Între 1600 și 1700, țara a fost tulburată de o serie de probleme politice și religioase, iar în 1715 și 1745 au izbucnit revoltele iacobite. Este posibil ca, în ultimii treizeci de ani ai secolului al XVII-lea, această agitație, uneori violentă, să fi abătut atenția de la vînătoarea de vrăjitoare. Dar trebuie să recunoaștem că biserica prezbiteriană era mai puternică decît oricînd. Rămîne posibilitatea, așa cum am văzut, ca marile panici din 1661–1662 să fi produs un fel de catharsis. Pe de altă parte, o serie de semne de la sfîrșitul veacului al XVII-lea atestau că viața intelectuală în Scoția începea să se modernizeze. Universitatea din Edinburgh a fost una din primele universități care au introdus schimbări în programa studenților, întemeind, în special, o facultate de medicină foarte avansată. Secolul Luminilor n-a început în Scoția decît după 1745, dar existau mulți gînditori importanți a căror reputație se răspîndise înainte de acest an. Schimbările nu erau nici atît de profunde, nici atît de timpurii ca cele ale „revoluției științifice" engleze, dar aveau o anumită importanță.

Ca și în Anglia, vînătoarea de vrăjitoare a slăbit din ce în ce mai mult în Scoția. Ultima mare panică, așa cum am văzut, s-a produs în 1697. Procese aveau să mai fie, din cînd în cînd, și chiar execuții, dar ritmul acuzațiilor se va rări. Curios, n-au existat mari dezbateri privind acest subiect, asemenea celor care s-au derulat în Anglia. Chiar în etapele ultime ale vînătorii de vrăjitoare, în Scoția se observă o absență a controverselor savante. Ultima carte, publicată în Scoția, în 1705, care s-a declarat împotriva vrăjitoarelor *The Tryal of Witchcraft*, nu era decît un tratat de douăzeci și trei de pagini, iar autorul lor a rămas necunoscut; se crede, în general, că ar fi vorba despre un pastor prezbiterian, John Bell. Acest tratat apare ciudat și demodat. Nu conține decît foarte puține referințe la noua gîndire științifică europeană sau chiar engleză și citează puține autorități ulterioare anului 1650. Este o operă convențională, cu toate că destul de prudentă: își prevenea cititorii să nu atribuie bolile naturale vrăjitoriei. Teologia era una calvinistă, dar premisele sale teologice esențiale privitoare la vrăjitorie erau cele formulate în secolul al XV-lea: pentru ca vrăjitoria să existe, sînt necesare trei elemente:

„învoirea divină, o operație diabolică... și, în cele din urmă, consimțământul vrăjitoarei". Această carte nu constituia o justificare intelectuală foarte puternică pentru a alunga vrăjitoarele, simptom poate al faptului că dorința de a le persecuta scădea chiar printre prezbiterienii convinși.

Dar factorul cel mai evident al declinului luptei împotriva vrăjitoarelor în Scoția este încă o dată atitudinea judecătorilor și, mai ales, influența lui George Mackenzie (1636–1691), avocatul regelui. Mackenzie a prezidat mai multe procese de vrăjitorie în anii 1678–1680, iar acestea s-au terminat în majoritate prin achitări, pedepse sau constrîngeri mai puțin severe: execuțiile au fost foarte puține. Mackenzie însuși îi învăța pe acuzați cum să facă un apel în justiție. Mica nobi-


The moſt wonderfull
and true ſtorie, of a certaine Witch
named Alſe Gooderige of Stapen hill,
who was arraigned and conuicted at Darbie
at the Aſſiſes there.
As alſo a true report of the ſtrange tormentes of Thomas
Darling, a boy of thirteene yeres of age, that was poſ-
ſeſſed by the Deuill, with his horrible fittes and terri-
ble Apparitions by him vttered at Burton vpon
Trent in the Countie of Stafford, and of his marue-
lous deliuerance.
Printed at [illegible] 1597.
BIBLIOTHECA

Pagina de titlu la *Minunata și adevărata istorie a unei vrăjitoare pe nume Alse Gooderige care a fost acuzată de vrăjitorie și deținută la Darbie... 1597*
Lambeth Palace Library

lime, pastorii rurali și țăranii continuau să creadă în vrăjitori, să intenteze procese, dar micii funcționari și, în cele din urmă, persoanele care voiau să se constituie în acuzatori au recunoscut încetul cu încetul scepticismul judecătorilor. Ultima execuție a avut loc în 1727: vrăjitoarea, Janet Horne, era o femeie senilă, cu mintea confuză. Asemenea omologilor englezi, judecătorii scoțieni nu puteau respinge în totalitate teoria vrăjitoriei; dar felul în care puneau în evidență defectele acuzațiilor individuale împotriva vrăjitoriei era de ajuns să ne sugereze un scepticism general. Abrogarea legii scoțiene împotriva vrăjitoriei în 1736 a fost rezultatul unei decizii engleze, dar se pare că la această dată vrăjitoria aproape dispăruse de pe harta mentală a elitelor scoțiene.

PERSISTENȚA „SUPERSTIȚIILOR" POPULARE

Așadar, elitele britanice părăseau încetul cu încetul vechile credințe în vrăjitorie și magie. În clasele de jos o asemenea schimbare e mult mai greu de precizat. Este ușor să-i urmărești pe scriitorii savanți ai epocii și să accepți imaginea simplistă a „superstițiilor vulgare". Totuși, există destule urme în arhive care ne arată că, în toate regiunile Insulelor Britanice, oamenii de la țară continuau să creadă în vrăjitorie și magie. Uneori, credințele erau ridicole; alteori, dimpotrivă, se dovedeau a fi destul de periculoase. În 1751, Thomas Colley a fost spînzurat la Tring, un sat din Hertfordshire, pentru că ucisese o bătrînă, Ruth Osborne. Această Osborne era o pretinsă vrăjitoare, iar Colley — șeful unei cete care o obligase pe bătrînă să înoate pentru a o supune la proba apei. Ea a murit în urma acestui tratament. În timpul execuției lui Colley, după o dare de seamă contemporană, oamenii s-au adunat, ținîndu-se „mai la distanță, ca să-l vadă murind, mîrîind și bombănind că era nedrept să spînzuri un om care ucisese o babă ticăloasă vinovată că făcuse atîta rău prin vrăjitoria ei". Dacă mentalitățile populare se schimbau, aceasta se făcea foarte încet!

Pentru secolul al XIX-lea, studiul acestor schimbări și al credințelor supraviețuitoare în Anglia și în alte ținuturi ale Insulelor Britanice este înlesnit prin studiile observatorilor foarte interesați de ceea ce au identificat drept folclor popular, de ceea ce acești observatori au constatat a fi adesea mărturia unei credințe incredibil de puternice în vrăjitorie printre oamenii de la țară. Să ne ocupăm de concluziile reverendului J. C. Atkinson, pastorul parohiei Danby, un cătun izolat în landurile din Yorshire. În 1891, Atkinson și-a publicat memoriile, amintindu-și de lumea mentală a enoriașilor lui cînd sosise la Danby. „Acum cincizeci de ani" scria el „întreaga atmosferă a firmamentului folcloric al acestei regiuni era atît de plină de existența și faptele vrăjitoarelor, că mi se părea că le descopăr prezența și activitatea în toate colțurile și ungherele satului." El furnizează detalii asupra cîtorva din aceste credințe: vrăjitoarele puteau să se transforme, de preferință, în iepuri și astfel deghizate puteau bea laptele direct de la ugerele vacilor. S-a recurs adesea la ghicitori și ghicitoare pentru aceleași motive ca și în secolul al XV-lea: pentru a descoperi obiectele furate, pentru a lecui bolile, pentru a se opune farmecelor. Un informator al pastorului Atkinson i-a explicat cum își dirija

consultațiile unul din faimoșii ghicitori, John Wrightson. Acesta purta un fel de robă de ceremonie, cu o centură foarte împodobită și un acoperămînt de cap foarte bizar, înconjurat de obiectele necesare împrejurării: un craniu, un glob, preparate din ierburi misterioase. După Atkinson, oamenii de la țară foloseau farmecele și formulele magice mai ales împotriva vrăjitoriei și a altor surse ale unui rău supranatural. Dar nu trebuie să adoptăm o viziune prea folclorică, agreabilă a acestor credințe populare: în secolul al XIX-lea, au existat destule cazuri în care mulțimea i-a maltratat sau chiar i-a ucis pe pretinșii vrăjitori.

Aceste superstiții populare puteau produce adesea adevărate tragedii. Astfel, în anul 1894, s-a găsit trupul unei tinere femei măritate, Bridget Cleary, într-o mlaștină de la Clonmel, în Irlanda. Trupul ei prezenta arsuri foarte grave. Ancheta a revelat că fusese arsă de soțul și tatăl ei în prezența altor oameni, inclusiv a unui ghicitor. Ei credeau că Bridget era un copil care fusese „schimbat", și deci corpul celei care suferea nu era cel al femeii adevărate, ci al unui spirit nelegiuit care-i luase forma. Acuzații au fost condamnați, iar soțul a fost pedepsit cu douăzeci de ani de închisoare. Alte întîmplări mai puțin grave fac loc mai degrabă surprizei decît ororii în opinia cultivată a epocii.

Totuși, vrăjitoarele, și mai ales ghicitorii, își cîștigaseră o reputație considerabilă. Acest John Wrightson, supranumit, după locul în care trăia, „înțeleptul de la Stokesley", despre care vorbește bunul pastor Atkinson, era unul dintre aceștia. Era respectat datorită puterilor lui oculte și bine cunoscut în ținut la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea. Mulți oameni recurgeau la el pentru a-și lecui vitele bolnave, pentru a-și regăsi obiectele furate, pentru a afla ce se întîmpla la o anumită distanță și (lucru nou în repertoriul ghicitorului) pentru a-i ajuta să evite tragerea la sorți în vederea recrutării în armată. Wrightson pretindea că el posedă aceste puteri, fiind el cel de-al șaptelea fiu al unui al șaptelea fiu, puteri care sporeau, susținea el, dacă postea. Atkinson, care a cules multe întîmplări din gura acestui om, credea că reputația lui era atît de mare încît hoții înapoiau obiectele furate cînd auzeau că fusese consultat Wrightson pentru a fi descoperite. Dar, în ciuda acestor puteri oculte și a unei reputații personale cam îndoielnice, era adesea invitat să fie naș. Apărea de obicei la botezuri în mare ținută: manta și ciorapi stacojii, jiletcă albă, cămașă cu jabou, pantofi albi. Un gentilom din ținut scria în 1819 că Wrightson era unul din „acei impostori care trăiau și se hrăneau din superstițiile de ordin inferior". Poate! Dar oameni ca Wrightson, în ciuda aparatului său ocult, ofereau un real serviciu localnicilor. Și, așa cum remarca plin de înțelepciune reverendul Atkinson, ghicitorii își ofereau serviciile cu mult mai ieftin decît o făceau avocații sau medicii.

Și în arhivele din Țara Galilor se găsesc, de-a lungul secolului al XVIII-lea, mențiuni de vrăjitorie. În ciuda eforturilor pastorilor protestanți și, mai tîrziu, a metodiștilor, țăranii rămîneau legați de vechile obiceiuri. Fără îndoială, acești țărani se credeau buni creștini, ceea ce nu-i împiedica să pronunțe formule magice, să converseze cu spiritele și demonii, să creadă în auguri și apariții, să practice magia, astrologia și vrăjitoria. S-a crezut, mai ales, în ghicitori și ghicitoare, pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Un mare număr de cazuri s-au descoperit numai în valea Neath. În anii 1787–1788, un fermier descoperise că vacile

Vrăjitoare lucrînd în bîrlogul ei
(desen de Thomassin după Demaretz, 1736)

nu mai dădeau atîta lapte ca de obicei. A hotărît că erau vrăjite și i-a cerut lui Daniel Jones, un ghicitor, să-i identifice vinovatul. În 1807, un anume John Jones a fost închis la Cardiff și obligat să se lepede de puterile lui de ghicitor și să mărturisească în fața tribunalului că nu avea nici un fel de cunoștință despre puterile oculte, ci „numai știința de a-i face să creadă pe ignoranți, de a crea iluzia, prin artele magice și o putere care depășește orice concepție umană, că poate înapoia obiectele furate proprietarilor, fără să mai pună la socoteală multe alte acte de prestidigitație". Dar credințele au continuat să persiste în ținut. O bătrînă, pe nume Bess Tregwl, trăia prin împrejurimi, în anii 1840–1860, ghicind soarta slujnicelor și fetelor de fermieri; ea întrebuința și alte arte magice pentru

a-și cîștiga pîinea cea de toate zilele. Fără îndoială, asemenea oameni se găsesc pretutindeni în Insulele Britanice, demonstrînd cum au supraviețuit, „chiar în cea dintîi țară industrializată", vechile credințe ale unei țări preindustrializate.

În Scoția, așa cum am văzut, vrăjitoria și alte superstiții populare ale regiunilor muntoase au lăsat mărturii din secolul al XIX-lea. Dar, a ne gîndi la Scoția înseamnă a introduce o nouă perspectivă asupra istoriei vrăjitoriei: vrăjitoria și magia ca formule literare. Romancierul cel mai cunoscut în Marea Britanie în primele decenii ale secolului al XIX-lea a fost, fără îndoială, sir Walter Scott (1771–1832). Romanele sale nu erau numai foarte populare dar, datorită importanței temelor istorice tratate, ele au ajutat și la crearea unei identități naționale printre lectorii scoțieni (Scott era născut la Edinburgh, unde a și trăit cea mai mare parte a vieții sale). Vrăjitoria constituie o temă secundară, dar destul de importantă în romanele lui Scott. El s-a folosit de tradițiile vrăjitoriei și ale magiei pentru a crea diverse efecte și a introdus mai multe personaje care erau implicate în artele oculte (spre sfîrșitul vieții sale, Scott a publicat, de altfel, un volum de scrisori despre demonologie și vrăjitorie). În romanele sale, el aduce în scenă o femeie suspectă, supusă probei înotului, și un bărbat care practica meseria de ghicitor. Găsim, astfel, într-un roman de Walter Scott, *The Bride of Lammermoor*, trei bătrîne vrăjitoare care, asemenea surorilor lor supranaturale din *Macbeth*, comentează intriga operei. Firește, aceste referiri la vrăjitorie și magie sînt un mijloc de a crea atmosfera istorică, dar se pare că autorul a urmat tradiția populară mai degrabă decît pe cea teologică: multe dintre aceste vrăjitoare nu sînt ticăloase, unele dintre ele ajută chiar la menținerea ordinii morale. Și faptul că vrăjitoarele și magicienele pot juca un rol atît de activ în cărțile unui romancier important sugerează că gîndirea oamenilor cultivați privind acest subiect a intrat într-o nouă etapă.

MODE GOTICE, OCULTISM ȘI LITERATURĂ

Într-adevăr, pentru secolul al XIX-lea ar fi prea simplu să vorbim despre magie și vrăjitorie ca despre o chestiune pur țărănească. Printre clasele cultivate, vechile credințe în supranaturalul integrat în gîndirea științifică nu mai sînt la modă. Fără îndoială, existau în secolul al XVIII-lea oameni care se ocupau de astrologie și alchimie, dar ei nu se mai aflau în centrul curentelor intelectuale. Totuși supranaturalul n-a dispărut cu totul: se ivea din cînd în cînd, uneori deghizat sub aparența științei. Se pot prezenta mai multe exemple ale acestei situații. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, s-a manifestat un mare interes pentru mesmerism. Aproape în același moment, erau la modă romanele „gotice", un gen foarte impregnat de elemente supranaturale. Și, puțin mai tîrziu, epoca victoriană a manifestat un gust accentuat pentru spiritism. Fără îndoială, trebuie să ne ferim să supraestimăm importanța acestor fenomene, dar nu să le neglijăm. Ele demonstrează, într-adevăr, cum oamenii care se credeau cultivați, respectabili și foarte credincioși, puteau încorpora supranaturalul în sistemele lor de credințe. Și, în sfîrșit, săgeata partului. Este foarte ușor pentru noi, oamenii

luminați, să respingem aceste credințe — fie că este vorba de superstițiile țăranilor, fie de preocupările claselor cultivate — ca pe niște aberații ale unor timpuri revolute. Este neplăcut pentru noi, britanicii, să ne amintim că au existat doi englezi care au contribuit la evidențierea magiei și a vrăjitoriei în secolul nostru. Primul se numea Aleister (în realitate Edward Alexander) Crowley (1875–1947) și era fiul unui berar care adoptase principiile Fraților din Plymouth. Acest Crowley, renunțînd la antecedentele lui, și-a abandonat studiile de la Universitatea din Cambridge pentru a îmbrățișa decadența sfîrșitului de secol. S-a consacrat cu mare ardoare magiei și cunoștințelor oculte și a scris mai multe cărți care vor atrage atenția marelui public. Același public se interesa de altfel și de romanele lui Denis Wheatley (1897–1977); unul dintre aceste romane, publicat în 1935, are drept subiect satanismul; el va fi urmat de alte opt romane în același gen. Dar, în mediile cultivate, rolul cel mai important îl vor juca scrierile Margaretei Murray. Născută la Calcutta, ea se instalează în Anglia cu ambiția de a deveni infirmieră; dorința nefiindu-i îndeplinită, începe să studieze egiptologia la Universitatea din Londra. Devine profesor universitar și publică multe cărți cu subiecte din acest domeniu. Dar se interesa, de asemenea, de vrăjitorie și, în 1921, edita cartea *The Witch-Cult in Western Europe*. Această carte, actualmente discreditată printre eruditi, a avut o mare influență mai ales asupra publicului larg, popularizînd ideea că oamenii acuzați de vrăjitorie în secolele al XVI-lea și al XVII-lea erau adepții unei religii de fertilitate precreștină. Această teorie cu privire la vrăjitorie, nesprijinită pe studii serioase, este totuși foarte bine fixată în mintea contemporanilor. Ciudată ironie că Marea Britanie, care a rămas la periferia vrăjitoriei în zorii timpurilor moderne, a nutrit doi autori ale căror opere constituie fundamentul credințelor supranaturale moderne!

CAPITOLUL VI

Un univers saturat de magie. Europa meridională

FRANCISCO BETHENCOURT

Persecuția vrăjitoriei în Italia, Spania și Portugalia n-a atins nivelul represiv al altor regiuni din Europa epocii moderne. Modelul represiunii meridionale poate fi caracterizat prin supravegherea individuală sistematică, dar continuă, contrastînd cu supravegherea masivă care s-a aflat la baza atît de faimoaselor valuri de persecuție din țările septentrionale. Această diferență de practică judiciară naște mai multe întrebări: cine sînt agenții angajați în represiune, care le sînt interesele și strategiile? Cît de mare este sensibilitatea puterii și a populației la fenomenul vrăjitoriei și al magiei?

Prima și a doua întrebare sînt complexe. Știm că jurisdicția privind delictul de vrăjitorie era împărțită între tribunalele civile ecleziastice și inchizitoriale, acestea din urmă ocupîndu-se exclusiv de implicațiile eretice ale vrăjitoriei. Într-un anumit fel, Sfîntul Oficiu, limitat în Europa aproape exclusiv la peninsulele iberice și italiene, începînd din secolul al XVI-lea, deține puterea decisivă de a preciza politica față de magie. Astfel, trebuie să cunoaștem bine interesele puterii în spațiul religios și politic pentru a înțelege strategia Inchiziției. Trebuie, de asemenea, să cunoaștem bine contextul religios și mecanismele clasificării ereziilor pentru a înțelege prioritățile acțiunilor inchizitoriale. În sfîrșit, trebuie să studiem modelul creștinării în Europa meridională pentru a explica relativa „moderație" a acțiunilor.

În privința celei de a treia chestiuni, absența valurilor represive semnificative trebuie pusă în legătură nu numai cu puterile angajate, ci și cu sensibilitatea populațiilor. Trebuie să identificăm, pe de o parte, sistemul central al valorilor care organiza percepția magiei, iar pe de altă parte, configurațiile culturale specifice care susțineau vrăjitoria. Înainte de toate, trebuie să caracterizăm fenomenul pe care sîntem gata să-l analizăm: să precizăm cîmpul semantic corespunzător termenilor de magie și vrăjitorie, ca și realitățile mișcătoare ale practicilor și credințelor magice. Pe scurt, să reconstruim viziunea magică a lumii în toată complexitatea sa. În sfîrșit, ne propunem să caracterizăm agenții magici prezenți în viața de toate zilele a oamenilor și, de asemenea, figurile mitice (*Benandanti, donne di fuori* etc.), a căror prezență simbolică nu era mai puțin activă.

PRACTICA ȘI CREDINȚELE MAGICE

În această epocă trupul era abordat ca un element extrem de fragil, amenințat de flageluri de tot felul — furtuni și catastrofe, foamete, epidemii, războaie și

conflicte, crime și răzbunări. Conceput ca un instrument producător și reproducător, trupul se supunea deformărilor constante impuse de proasta alimentație, de absența condițiilor sanitare, de rănile luptelor sau bătăilor, de sarcini și nașteri. Aceste agresiuni vizibile care determinau existența precară și efemeră — un copil din patru murea înainte de a împlini un an, speranța de viață la naștere se limita cam la douăzeci și opt de ani — erau interpretate printr-o mentalitate magico-religioasă în care răul putea fi abordat, după circumstanțe, ca o pedeapsă divină, ca o manifestare a spiritelor diabolice sau ca rezultat al unei agresiuni magice. În această perspectivă, trupul era considerat ca o suprafață expusă, deschisă spre exterior, subiectul unor interferențe ale forțelor oculte. Și totuși, circumstanțele sau perioadele specifice îl făceau și mai vulnerabil, mai ales dacă era atins de boală sau dacă era foarte tînăr. Copiii, de exemplu, erau ființe extrem de fragile, dat fiind trupurile lor „moi". Dar mai existau și împrejurări în care trupul devenea amenințător pentru comunitate. Trupul femeii lehuze era considerat impur și închis într-un spațiu de carantină, înconjurat de tabu-uri. În această situație este interzis femeii să iasă din casă și celorlalți s-o privească în ochi pînă cînd se duce la biserică pentru a se purifica, la încheierea perioadei de izolare.

Ritualurile de protecție se dezvoltă mai ales în perioada copilăriei. Botezul este un ritual de trecere decisiv care integrează nou-născutul în comunitatea creștină, jucînd și un rol fundamental de consacrare a sufletului, a cărui importanță este măsurată prin accesul la ceremoniile funerare. Dar botezul era și el un ritual printre altele: în mediile urbane, exista obiceiul de a întocmi mai întîi harta cerului nou-născutului; pronosticul cerului plasa imediat copilul în cadrul influențelor astrale, subliniindu-i dependența față de macrocosmos și, de asemenea, vulnerabilitatea. În basmele și piesele de teatru ale secolelor al XVI-lea și al XVII-lea se vorbește adesea de căutarea unei „zîne" care să-i favorizeze soarta. Aceste relatări ridică problema importanței puterii pe care o deține autorul pronosticului, dar și a puterii cuvintelor: prevestirea destinului este privită ca o vrajă care leagă copilul de un parcurs anticipat. Rolul moașei care ajută nașterea este întotdeauna foarte important în această perioadă; ea participă la misterul nașterii, fiind stăpîna acestei perioade de graniță, neliniștitoare, învestită cu puterea predicției, care explica prudența cuvintelor proferate. Moașa administrează imediat primele ritualuri de protecție, mai ales amulete, confecționate din materiale sacre, organe de animale, piese de îmbrăcăminte sau obiecte cu forme simbolice cum ar fi „figa", reprezentarea unei mîini închise, cu vîrful degetului mare plasat între index și degetul mijlociu, avînd o evidentă semnificație falică, iar drept scop alungarea diavolului. Binecuvîntările și fumigațiile completează ritualurile de protecție care realizau un fel de „cordon sanitar" în jurul nou-născutului.

Amenințarea principală pentru copii, date fiind trupurile lor „poroase", este deochiul, un fel de vrajă provocată de privirea unei bătrîne invidioase care are capacitatea de a deochia. Întreaga regiune pe care o vom analiza atribuia o mare importanță acestei agresiuni magice, desemnată prin cuvinte ca *malojo, mau-olhdo* sau *malocchio*. „Diagnosticul" era în general legat de bolile prelungite care depășeau competența medicilor sau care produceau o slăbiciune extremă fără un motiv aparent — de altfel, această idee de boală invizibilă, ca și noțiunea de epuizare

fizică fără cauză, este întotdeauna legată de acuzația de vrăjitorie. Deochiul, în acest cadru, este o noțiune care permite obiectivarea raporturilor conflictuale în interiorul satului sau al cartierului — în această epocă raporturile sociale nu aveau nimic din imaginea idilică proiectată de etnografii de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Dar dacă boala putea fi atribuită conflictelor între vecini sau resentimentului celor săraci, puterea de agresiune magică în acest domeniu este circumscrisă bătrînelor al căror sînge menstrual n-a fost purificat, sînge care putrezește, degajînd niște aburi foarte fini, periculoși, activați de invidie și proiectați ca niște săgeți prin ochi spre corpul victimei.

DEOCHIUL ȘI FARMECELE

Această explicație „materialistă" a deochiului, pe care o găsim în tratatul lui Manuel de Azevedo, un medic portughez din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se situează în inima unei tradiții care-și găsește apărători ca Giordano Bruno și Tomasso Campanella, cu toate că și alți autori pot împărtăși acest punct de vedere. Este cazul lui Torquato Tasso, care descrie în *Dialoghi* malignitatea vaporilor pe care-i degaja invidia privirii. Veninul din suflet ar fi astfel proiectat prin ochi asupra obiectului supus farmecelor (*fascino*). Bruno plasează impactul acelui *malocchio* în cadrul mai vast al unor virtuți sensibile ale privirii, o virtute activă cînd privirea se oprește asupra unor corpuri, dar și o virtute pasivă pentru că suportă influența lucrurilor. Virtutea este aici înțeleasă ca o capacitate, o dispoziție și o forță imanente tuturor lucrurilor la diferite niveluri, ceea ce explică puterea de a fermeca nu numai a omului, ci și a animalelor, a plantelor și chiar a pietrelor. Campanella împărtășea ideile lui Bruno (atît textele unuia, cît și ale celuilalt au fost scrise în jurul anului 1590), dar el furnizează mai multe exemple privind interdependența lucrurilor, puterea transformatoare a privirii (mai ales asupra sentimentelor) și amenințarea vaporilor maligni (în legătură cu care citează același caz al unei bătrîne nepurificate). Viziunea lui Campanella face și mai clară imbricația între „panmaterialismul" și „panspiritismul" acestei tradiții: el atribuie o caracteristică corporală spiritelor, considerate ca substanțe vaporoase foarte fine care scapă privirii noastre. În această perspectivă, sîntem înconjurați de spirite, acestea umplu aerul pe care-l respirăm, sînt prezente în lucruri și ființe vii și pot fi chiar create în anumite circumstanțe.

Deochiul se înscrie într-un cadru general al raporturilor de influențe, angajînd întregul univers — o perspectivă împărtășită atît de mediile erudite cît și de mediile populare, chiar dacă se situează la nivelul elementar de înțelegere sensibilă a realității. Normal, deochiul este considerat o agresiune magică, legată de sentimentul de invidie. Dar el se poate produce, în perspectiva pe care o analizăm, ca un rezultat al unei încrucișări cazuale de priviri, al unei interacțiuni nefericite sau ca o influență dezlănțuită a unui corp dereglat și impur. Am evocat tabu-urile care circumscriu perioada de lehuzie pentru a-i proteja pe ceilalți de un corp care, reproducînd misterul vieții, a devenit impur și primejdios. În același fel, absența purificării bătrînelor le face trupul primejdios; sîngele destinat să nască

viața se poate transforma într-o putreziciune generatoare de vapori malefici, purtătoare de boli. Dar această logică merge chiar mai departe: virtutea fiecărei persoane poate avea influențe negative sau pozitive, independent de voința ei. Această percepție a vrajei negative se găsește într-o formă difuză în întreaga Europă meridională, dar ea dobîndește o importanță extraordinară în zona Napoli, unde această vrajă negativă poartă numele de *iettatura* (G. Gallasso).

Iettatura cuprinde toate formele de influențe malefice. Cuvîntul a fost construit în jurul lui *gettare*, ceea ce duce cu gîndul la „a arunca o privire"*, „a face farmece, vrăji"**, dar cîmpul semantic pe care-l acoperă este considerabil lărgit. Astfel, deochiul este numai un caz printre altele în definiția completă a *iettaturii*. Dar cazul cel mai neliniștitor este cel al individului considerat ca un *iettatore*, noțiune care este și astăzi curentă în Italia. În acest caz, individul care are nenorocul să fie considerat un *iettatore* este izolat de comunitate, oamenii nu-l privesc în ochi pentru a nu-i primi influențele nefaste, se tem de prezența lui și chiar să se afle în vecinătatea lui. Femeile însărcinate și copiii sînt în special invitați să se îndepărteze de el și să nu se apropie niciodată de casa lui. Am descoperit deja, sub forma diferitelor amulete, antidoturile tradiționale ale *iettaturii*: pentru a se feri de pericol sînt utilizate în general, în prezența unui *iettatore*, reprezentările falusului și ale coarnelor. Și mai trebuie să fie recunoscut cel care deoache. Juan Lazaro Gutierrez, în cartea sa *Opusculum de fascino*, publicată la Lyon în 1653, inventariază următoarele semne: fața palidă, ochii triști și lăcrămoși, aerul întunecat, insomnia, veghile continue, trupul slab și vlăguit.

Disfuncții mai grave de ordin sexual, mai ales impotența, frigiditatea, sterilitatea, sînt explicate adesea prin coerciția magică (E. Le Roy Ladurie). În acest caz, nu ne aflăm numai în fața unei credințe care obiectivează neliniștea castrării sau incapacitatea sexuală — probleme resimțite într-un fel și mai violent în cadrul demografic al vechiului regim — dar avem de a face, de asemenea, cu tehnici magice foarte răspîndite, care vizează manipularea corpurilor, a sentimentelor și a voințelor. Cureaua — *legatura* în italiană, *ligamento* în castiliană și portugheză — semnifică literalmente o curea înfierată la cele două capete, dar cuvîntul semnifică și o tehnică magică prin care se încearcă legarea forțelor naturale ale omului, suspendarea funcțiilor reproductive ale corpului uman, împiedicarea consumării căsătoriei. Ideea de legătură, exprimată prin denumirile în italiană și spaniolă, poate fi considerată ca o metaforă care reprezintă de altfel acel *modus legandi*, mărturisit de mulți vrăjitori în fața Inchiziției. Instrumentul esențial în această operație este cureaua purtată în mod obișnuit de bărbatul pe care doresc să-l facă impotent. Această curea este obiectul a trei noduri rituale făcute de vrăjitoarea care pășește în același timp peste pragul casei, ceea ce va provoca impotența victimei. Spiritele invocate pentru concretizarea vrăjii variază după tradițiile locale și după circumstanțele în care se desfășoară ritualul — adesea, vrăjitoarea operează noaptea, privind o stea. Dacă nu se găsește brăcinarul victimei, poate fi folosită o altă curea, mai ales dacă aceasta a fost în contact cu trupul

* În original, *jeter un regard* (fr.) (*n. t.*).
** În original, *jeter un sortilège* (fr.) (*n. t.*).

ei. Cuvintele care se rostesc nu numai că invocă spiritele și victima, dar explicitează organele sexuale vizate și activitatea care trebuie suspendată.

Vrăjitoarele sînt foarte căutate în perioadele de criză amoroasă pentru a „lega" pe cineva (adesea ritualul vizează o neputință selectivă), dar sînt căutate și de presupusele victime pentru a fi dezlegate de cureaua înnodată, caz care revelează ambivalența practicilor magice și poziția agenților (cel care știe să lege poate și să dezlege). Procedeul este relativ simplu: ritualul este făcut pe dos, nodurile sînt dezlegate cu vorbe rituale favorabile activității sexuale, în timp ce vrăjitoarea intră pe o poartă (simbolizînd penetrația). Acest ritual nu poate fi executat de o vrăjitoare (uneori chiar cea care este acuzată de a fi făcut legătura) decît dacă este găsit brăcinarul (sau materialul utilizat). În caz contrar, lucrurile se complică, pentru că dezlegarea cea mai eficace trebuie să se facă direct asupra obiectului procedeelor magice. Soluțiile alternative sînt mai dubioase și produc efecte temporare, cum ar fi invocarea protecției Bisericii sau invocarea altor spirite (am descoperit în aria hispanică un anumit număr de relatări despre sacrificiile aduse demonului pentru a dezlega cureaua). În istorisirile lor (filtrate, firește, de notarii tribunalelor) vrăjitoarele recunosc totuși că nu există nici o speranță să se desfacă nodurile curelei în cazul în care aceasta a fost arsă sau aruncată în apă: impotența, frigiditatea, sterilitatea vor fi atunci irevocabile.

Vrăjile împotriva oamenilor sau împotriva vitelor se supun unei logici asemănătoare cu aceea a curelei. Farmecele care urmăresc moartea unui om folosesc adesea broaștele, cărora li se cos ochii și gura pe viu, animalul fiind în viață, pentru a simboliza orbirea și înăbușirea dorite acelui individ. Legătura între nenorocirea broaștei și nenorocirea dorită victimei se stabilește printr-o bucată de pîine sau o bucată de carne din care a mușcat individul, plasată în gura animalului înainte de operație. Cuvintele rituale exprimă un raționament analog, care subliniază paralelismul dorit între moartea lentă a broaștei și „uscarea pe picioare" a victimei. Alegerea broaștei, de altfel, este semnificativă pentru puterea atribuită ritualului, ea fiind considerată în epocă deosebit de veninoasă. Dar și alte farmece vizează ca victima să devină dezagreabilă, mai ales în raport cu iubitul ei. În acest caz, metodele folosite sînt mai puțin dure, deși la fel de încărcate de simbolism: se arde sperma bărbatului, oprită printr-un ritual (sau lichidul vaginal al femeii), fumul fiind orientat spre cămașa amantului sau amantei); unghiile și părul se transformă în pulberea folosită în farmecele negative; obiectele personale, mai ales pieptenele, pot fi, de asemenea, folosite pentru farmece. Toate aceste elemente au o trăsătură comună: au aparținut victimei sau au fost în contact cu ea. Într-un anumit fel, oamenii credeau că elementele produse sau emanate din corp își păstrau proprietățile și rămîneau într-un anumit raport cu acesta; operațiile asupra elementelor derivate se reflectau asupra corpului de origine. În același fel, obiectele care au fost într-un anumit contact fizic cu un individ i-au asimilat influențele și au întreținut cu el raporturi de reciprocitate.

Vrăjile cuprindeau practici rituale complexe — formule de descîntec, invocația spiritelor, manipularea diverselor elemente. Aceste elemente nu se reduc la categoriile pe care le-am amintit mai sus: ele includ și produse ale pămîntului (ierburi aromate, oțet, sare), animale (creierul de măgar, cocoș negru, păsările de „biserică")

și lucruri (bucăți din piatra sfințită a altarului, ostie sfințită, furci de tors) cărora le sînt atribuite virtuți (proprietăți) capabile să producă influența dorită. Denumirile vrăjilor, cu toată încărcătura negativă pe care o comportă, nu corespund realității ambivalente a acestor tipuri de ritualuri magice. De fapt, avem de a face cu o ambivalență a discursului (a face bine, a face rău) și cu o ambivalență a simbolurilor, și a tehnicilor (dacă se ține cont de posibilitățile deja indicate, inversarea procedeului unui ritual pentru a obține efectul contrar). Denumirile italiene și hispanice — *fattucchierie*, *hechizos* sau *feiticos* — exprimă o realitate mai complexă. Astfel, multe asemenea *fattucchierie* încearcă să obțină grațiile cuiva sau să favorizeze raporturile de simpatie, ca în cazul băuturilor vrăjite. *Fervedouro*, de exemplu, este un rit practicat în sudul Portugaliei, cu un oțet foarte tare, sare, metal magnetizat și nouă pietre culese la trei răspîntii, culesul fiind însoțit de descîntec. Toate aceste elemente erau adunate apoi cu o formulă propițiatorie (prin care se evocau spiritele și se descria grația dorită) și apoi aruncate într-o oală bine închisă. Preparatul trebuia să fiarbă multe ore, pînă la miezul nopții, moment în care trebuia să se audă murmurul unor voci de demoni declarînd: „Noi ne ducem; voi veți avea multă grație".

Procedeele magice pot atinge un înalt nivel de abstracțiune, mai ales în formulele de descîntec pronunțate de față cu persoana vizată, fie pentru a obține o grație, fie pentru a împiedica o acțiune defavorabilă. Proximitatea este căutată în acest caz, iar cuvintele trebuie să fie pronunțate cît mai aproape posibil de obiectul de descîntec — un procedeu care presupune transmiterea cuvintelor prin aer o dată cu efectul lor fizic. Aceeași logică o regăsim și în acele *cartas de tocar* din spațiul hispanic: pe bucățele de pergament sau de hîrtie sînt înscrise formulele descîntecului cu invocația spiritelor și, uneori, chiar relatarea pe scurt a unei acțiuni culese din hagiografii. Pentru a obține efectul dorit, cel interesat trebuie să atingă cu acest document corpul persoanei vizate. Acest corp, în alte procedee, răspîndite peste tot, poate fi reprezentat de o păpușă, adesea îmbrăcată cu o bucată din veșmîntul care a aparținut victimei. Operațiile aplicate păpușii sînt considerate a avea același efect. De această dată, nu este vorba de un contact direct, ci de o acțiune amînată care presupune o noțiune acționînd prin reprezentare.

VRACI, GHICITORI, ASTROLOGI

Vindecarea bolilor, care scapă bănuielilor de vrăjitorie, putea, de asemenea, să fie obținută prin agenți magici, numite în lumea hispanică *ensalmadores*, *curandeiros* sau *saludadores*. În majoritatea cazurilor este vorba despre bărbați (sau femei) „de virtute" care au obținut un succes răsunător în cazul unor boli disperate, profitînd apoi de ecoul succesului pentru dezvoltarea artei lor. Ceremoniile săvîrșite în mod obișnuit de către vraci conțin orații (de unde numele de *ensalmadores*), binecuvîntări, aplicații cu ulei sau sare sfințită prin semnul crucii, ca și aplicarea unor remedii preparate cu ierburi din medicina tradițională locală. Puterea atribuită „oamenilor de virtute" este elementul esențial al recunoașterii lor și explică folosirea unor practici ca aplicarea salivei sau a răsuflării vraciului

pe porțiunea bolnavă sau rănită. Această putere este subliniată de specificitatea diagnosticului și de alegerea mijloacelor de vindecare: acestea sînt revelate vraciului prin vise sau viziuni. Dar puterea atribuită vraciului nu se oprește aici: există cazuri de *saludadores* care-și zic clarvăzători. Această capacitate depășește diagnosticul vizionar, anumiți vraci pretinzînd că văd în interiorul corpului. Viziunea revelează uneori monștri care cresc în corp, dar și spirite care au pătruns în el și-l stăpînesc pe nefericit. Această credință în capacitatea vracilor este atît de răspîndită încît am găsit cazuri de episcopi care i-au consultat pe „oamenii de virtute" în timpul practicilor de exorcizare pentru a se asigura că demonul a părăsit corpul posedat.

Vracii sînt agenți magici care se situează într-o zonă de frontieră, între sacru și profan. Ei aplică adesea remedii, subliniind însă totdeauna originea transcendentă a puterii lor, spre deosebire de ceea ce se întîmplă cu vrăjitorii (*fattuchiere, hechizeras, feiticeiras*), care încearcă să stăpînească tehnicile de manipulare magică (deși reputația lor îi poate plasa, de asemenea, într-o zonă de frontieră). Vracii invocă mai ales sfinții, pe Fecioara Maria, Duhul Sfînt sau pe Isus Cristos, imită comportamentul preoților (binecuvîntarea, rugăciunea), evită conflictele cu puterea, cer chiar autorizații pentru a-și îndeplini activitatea. Poziția lor este ambiguă, mai ales pentru că este foarte greu de justificat originea divină a revelațiilor cu care se laudă. Vrăjitoarele, la rîndul lor, invocă adesea demonii, dar includ în practicile lor slujirea unor sfinți consacrați de Biserică. De altfel, această relativă nediferențiere a calității spiritelor invocate este una dintre trăsăturile semnificative ale acțiunii lor. Vrăjitoarele se situează într-o poziție marginală în raport cu societatea, chiar dacă activitatea lor se desfășoară în chiar inima problemelor cotidiene — controlul corpului, stăpînirea sentimentelor și a voințelor — iar practicile afișează un sincretism derutant, mergînd pînă la utilizarea elementelor consacrate de Biserică.

Revelațiile proclamate de vraci se așază în categoria divinației naturale, caracterizată de Cicero. În ciuda criticii radicale a unor formule foarte variate de divinație, formulată de acest autor clasic, el furnizează un cadru analitic care va fi reluat și dezvoltat de autorii Renașterii. În această perspectivă, divinația artificială ar desemna tehnicile de observație și de interpretare ale fenomenelor naturale, tehnici stabilite pentru a descoperi, pornind de la semnele selecționate, sensul ascuns al mișcării lucrurilor. Această artă, cultivată la diferite popoare în condiții climatice și geografice variate, a luat forme specifice de-a lungul timpului. Obiectivul a rămas mereu același: cunoașterea destinului individual sau colectiv, revelația trecutului și a viitorului, descoperirea lucrurilor oculte, ceea ce presupune credința în destin, precizat fie prin jocul influențelor universale, fie prin voința unui spirit superior (sau a unor spirite superioare). Divinația naturală, tot în clasificarea propusă de Cicero, ar desemna inspirația de origine divină, manifestată prin vise sau viziuni, precum și talentul de a cerceta indiciile profetice sau instinctul de a prevedea viitorul. Divinația naturală ar fi radical diferită de arta divinatorie pentru că profețiile inspirate de zei erau proferate într-o stare de exaltare psihică (*per furorem*), corespunzînd unei mișcări libere a sufletului, străină raționamentului. Printre exemplele alese de Cicero, cel al sibilei Casandra este

cel mai tulburător: cînd formulează profeția, nu ea este cea care vorbește, ci zeul care a pătruns în trupul ei. Deci, în divinația naturală, se stabilește un raport direct între spirite și sufletul ales (sau care prezintă aptitudini pentru acest raport). Viziunile și profețiile formulate în momentele de exaltare (semnalînd trecerea într-o altă stare) sînt completate de vise, pentru că, în timpul somnului, sufletul se desparte de trup și de materialitatea simțurilor, întîlnind temporar universul spiritelor.

Acest cadru analitic este acceptat, deși complicat și nuanțat, de Tommasso Campanella. În cartea a XIV-a a *Teologiei* sale, scrisă în jurul anului 1616, el vorbește de profeție în loc de divinație, dar conținutul este același (fiind vorba de prezicere). El împărtășește simțul critic al lui Cicero, dar într-un context creștin în care citatele din autorii clasici sînt amestecate cu citate din Părinții Bisericii și autorii scolastici. El introduce noi categorii în clasificarea originară: profeția morală, conținînd fireasca sagacitate umană; profeția diabolică, presupunînd pactul explicit sau implicit cu demonul; profeția divină realizată în liniște, prin miracolele și revelațiile sufletelor pure și inocente (opuse noțiunii clasice de exaltare, ca semn al inspirației divine). Campanella dezvoltă discuția cu privire la influența astrelor asupra capacității profetice, ca și explicațiile dispozițiilor profetice, prin teoria umorilor. Această parte este foarte interesantă pentru că sîntem confruntați cu o revizuire a teoriei sale anterioare privind sensul lucrurilor. De data aceasta, raportul între umori și dispozițiile sufletului, îndeosebi în privința facultății profetice, este negat — luare de poziție care comportă o critică explicită a teoriilor lui Aristotel și Marsilio Ficino (curioasă alăturare). El cercetează, de asemenea, diviziunea între profeția naturală și profeția artificială, plecînd mai ales de la problema viselor, discutată de Cicero în cadrul divinației naturale (de inspirație divină). Campanella pune problema varietății viselor și, prin aceasta, problema statutului lor: dacă uneori acestea revelează anumite lucruri, în majoritatea cazurilor ele le ascund și le amestecă, necesitînd o muncă suplimentară de interpretare și o întoarcere la categoria profeției artificiale. Profeția făcută pornindu-se de la observarea numerelor, a elementelor, a animalelor, a corpului uman este condamnată în diferite domenii ca superstițioasă și înșelătoare, deși chiromanția, arta de a ghici viitorul în liniile palmei, e privită cu bunăvoință.

Artele divinatorii sînt foarte răspîndite în Europa meridională, nu numai la nivelul erudit (textul lui Campanella este numai un caz de clasare critică, printre zecile de texte analitice și de manuale de instrucție), ci și la nivel popular. Astrologia, de exemplu, se dezvoltă între secolele al XIV-lea și al XVI-lea (E. Garin), practica horoscoapelor fiind cultivată atît la curțile prinților cît și în orașe. Alături de proceduri bine puse la punct, găsim divinația spontană, făcută pe baza observării astrelor, diferite medii sociale folosind aceeași sursă de observație pentru prezicerea viitorului. Necromanția ceremonială, atît de răspîndită în Italia și Spania, nu poate fi despărțită de practicile vrăjitoarelor care invocă spiritele morților sau care folosesc obiecte legate de cadavre, mai ales funia spînzuratului (dacă se reține credința că spiritele morților de o moarte violentă nu părăsesc cadavrul). Căutătorii de comori, mai numeroși în Italia de sud (J.-M. Sallemann) și în regiunile meridionale ale Peninsulei Iberice, utilizează procedeele descrise în cărțile

Vrăjitoare la Palermo, identificată ca fiind Felipa Calabreza
(desen de A. Van Dyck, 1624)

de divinație (precum cartea sfîntului Ciprian sau *Claviculele* lui Solomon), dar revelația prin vis sau clarviziune este apreciată mai mult. Divinația care se bazează pe elemente, cum ar fi mai ales geomanția, hidromanția și piromanția este cultivată de multe medii sociale, chiar dacă prin procedee specifice. Divinația exclusivistă a celor instruiți se sprijină pe numere și semne, o divinație inspirată de cabala ebraică și care cere o cunoaștere mai profundă a tehnicilor acumulate — este vorba de o formă complexă de divinație, opusă formelor populare, mai aproape de jocurile hazardului.

Procedeele divinatorii presupun raportul universal de influență și interdependență între toate lucrurile, dar în cadrul unor proprietăți și capacități (de putere)

bine diferențiate. Astfel, arta aceasta presupune o muncă de clasare a „virtuților" atribuite fiecărui element — metal, piatră, plantă, astru sau ființă vie —, această muncă făcînd posibilă descifrarea sensului urmărit prin operațiile simbolice cele mai variate. Definirea statutului omului ca un microcosmos reflectînd jocul forțelor universale este subliniată prin practicile divinatorii care încearcă să descopere sensul raporturilor celor mai semnificative. Tot acest efort de cunoaștere, bazat pe o gramatică a semnelor, implică un mare sincretism, revelat prin folosirea anumitor procedee religioase consacrate, cum ar fi cazul rugăciunilor și al posturilor practicate pentru purificarea trupului și pentru a face spiritul mai sagace și mai disponibil pentru visele revelatoare. Raportul între alimentare și sagacitatea spiritului, stabilit într-un mod vag la nivel popular, corespunde formulărilor gînditorilor epocii, cum sînt cele din textul lui Jérôme Cardan, *Synesiorum somniorum omnis generis imsomnia explicantes,* publicat pentru prima oară în 1562. Într-adevăr, el identifica patru tipuri de vise, primul provocat de mîncare și băutură, al doilea prin umori, al treilea prin cauze necorporale (preocupări, gînduri, amintiri, sentimente) și al patrulea prin cauze superioare (intervenția spiritelor și a corpurilor celeste). De la primul la al patrulea tip de vis există o trecere gradată, de la turbulență și discontinuitate pînă la claritatea și coerența imaginilor, pe măsură ce mișcarea spiritului se eliberează de materie devenind mai ascuțit, mai viu și mai senin.

Percepția raporturilor de influență între om și totalitatea lucrurilor își dobîndește expresia cea mai semnificativă în tratatele de fiziognomonie. Tratatul cel mai important, cel al lui Giovan Battista Della Porta, publicat pentru prima oară în 1568, propune o abordare globală a problemei. El caracterizează umorile și influența lor asupra comportamentului, caută corespondențe între climat, poziție geografică și temperamentul popoarelor, stabilește raporturi între alimentație, habitat, tipul fizic și obiceiuri. Clasificarea celor mai mici detalii fizice ale corpului — interpretate întotdeauna ca niște semne — se face în paralel cu clasificarea organelor și a expresiei sentimentelor (rîsul, de exemplu, face obiectul unei tipologii). Diferitele configurații psihologice sînt caracterizate în baza valorilor, viciilor și sentimentelor, autorul încercînd să le pună în raport cu tipurile fizice specifice. Ultima parte se referă la posibilitățile de corecție a stărilor de spirit, a comportamentelor și a obiceiurilor plecînd de la analiza semnelor exterioare (fiziognomonia este abordată ca o acțiune de conștientizare).

Această vastă întreprindere, în care se întîlnesc frecvent omologii fizice și temperamentale între om și animale (subliniate de altfel prin ilustrațiile ediției italiene din 1610), exprimă o viziune de corespondențe universale împărtășite de mediile populare înclinate spre magie. Această teorie a corespondențelor presupune aplicarea noțiunii de organism și de ființă vie tuturor lucrurilor. Dar vitalismul care decurge din această percepție este de asemenea legat și de noțiunea de suflet al lumii pe care o găsim în textele citate mai sus, precum și în operele a numeroși autori — în special în cele ale lui Cesare Della Riviera, care a publicat *Mondo magico degli heroi* în 1605. Viziunea lumii magice nu poate fi totuși definită o dată pentru totdeauna, dat fiind diversitatea concepțiilor, mai ales a celor asupra naturii și capacității de intervenție a spiritelor. De altfel, percepția

intermediarilor (demiurgi, magicieni, vrăjitori, figuri mitice) nu este nici ea unanimă, ceea ce impune o anchetă suplimentară.

AGENȚI MAGICI ȘI FIGURI MITICE

Magia este definită în prima ediție a lucrării *Vocabolario degli Academici della Crusca*, publicată în 1612, ca o artă a vrăjilor care-și propune cunoașterea lucrărilor oculte sau provocarea minunilor (exemplul ales este cel al transportului rapid dintr-un loc într-altul), o artă predată sau revelată de demon, în forme, procedee și rituri variate. Intervenția demonului în structurarea artei este explicitată în această noțiune, dar chiar în epocă vom găsi încercări de a distinge (de a clasifica) diferitele forme de magie. Giordano Bruno, de exemplu, a identificat trei tipuri: magia divină, care cuprinde miraculosul și minunea creștină; magia fizică, numită de alți autori magie naturală, care utilizează proprietățile active și pasive ale lucrurilor pentru a provoca efecte aparent stupefiante și insolite prin necunoașterea procesului declanșat; magia matematică, utilizînd figurile și caracterele (asemenea geometriei), numerele și calculele (asemenea aritmeticii), timpul și mișcările (asemenea astronomiei), vraja prin privire (cum ar fi optica). Acest ultim tip de magie al cărei sens metaforic este explicat într-un fel extrem de precis, Bruno îl așază în categoria magiei artificiale, privind construcția de mașini (de exemplu, ceasurile), experiențele de transformare (alchimia citată de Campanella) și efectele iluzorii pentru simțurile umane. Magia diabolică nu este prezentată explicit în schema lui Bruno, deși magia matematică, după părerea lui, face parte din filozofia ocultă, fiind admisă posibilitatea invocării demonilor și spiritelor morților

Prezentarea adepților în fața diavolului,
gravură în lemn (F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum*, Milano 1626).
Colecție particulară

(necromanția) în scopul obținerii previziunilor, asemenea pactului cu diavolul pentru practica farmecelor. Trebuie să spunem că această clasificare a magiei propusă de Bruno este legată de o clasificare a magicienilor. În această perspectivă, ierarhia de la înțelept la vrăjitor se stabilește plecîndu-se de la diferitele tipuri de procedee. Astfel, vrăjitorul va fi legat de partea „sumbră" a magiei matematice, folosită concret, pentru practicarea farmecelor, invocarea spiritelor și pactul cu demonul.

Împărțirea magiei în magie naturală, magie artificială și magie diabolică este cea mai răspîndită în Europa, chiar printre autorii cei mai ortodocși, cum e cazul lui Bento Pereira. Aceeași diviziune este preluată de primele mari dicționare ale limbii portugheze și castiliene.

Noțiunile care urmează sînt aproape la fel cu cele pe care le-am rezumat mai sus, ceea ce ridică problema ambiguității terminologiei utilizate. Într-adevăr, accepțiunea generală a noțiunilor de magie naturală și magie artificială, pînă în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, este legată de evoluția cuvîntului „știință". Cesare Della Riviera, de exemplu, caracterizează magia naturală ca o știință a virtuților imanente tuturor lucrurilor, ale căror forme, viață și permanență rezultă din sufletul lumii, care ordonă armonia cerului cu pămîntul. *Dicionario de la lengua castellana*, al cărui tom IV a fost publicat în 1734, definește magia drept știință sau artă în care se învață cum se obțin lucruri extraordinare și admirabile. Magia naturală și magia artificială sînt considerate forme licite de studiu și manipulare a naturii prin industria umană, forme opuse magiei diabolice (desemnată ca magie neagră), care procedează prin invocarea diavolului și pactul încheiat cu el, pentru a se obține lucruri extraordinare.

Clasificarea magicienilor nu este străină de clasificarea formelor magiei, cu toate că există domenii care scapă tipologiei discutate aici, cum ar fi mai ales practicile de vindecare și de căutare a obiectelor pierdute. Aceste domenii, de altfel, polarizează practicile cele mai răspîndite, întîlnite în procesele inchizitoriale, ceea ce ridică problema raportului între cultura orală și cultura scrisă — pe scurt „teoreticienii" disprețuiesc formele populare de divinație sau de medicină care utilizează procedurile magice. Această percepție subordonată a magiei practice care încearcă să răspundă problemelor imediate ale vieții de toate zilele a populației este cu atît mai extraordinară cu cît procedeele proprii acestui tip de magie nu sînt chiar atît de departe de cele ale magiei erudite. Într-adevăr, diferitele tipuri de magie împărtășesc aceeași viziune a universului, implicată în primul caz, conceptualizată în al doilea, un univers văzut ca un complex animat de spații și elemente în care lumea superioară este legată de lumea inferioară, de atracții și repulsii, totul într-un cadru gnoseologic în care nu există o distincție prea clară între spirit și materie, între sensibil și inteligibil (E. Cassirer).

Vracii sînt plasați deci în domeniul mai sensibil în care magia îndeplinește funcția utilitară de a răspunde nevoilor materiale ale populației; nu este vorba de salvarea sufletului, scop ultim al magiei, ci de mobilizarea capacităților transcendente pentru a rezolva problemele de sănătate cele mai greu de descifrat. Dar frontierele sînt aici fragile: Biserica nu abandonează acest domeniu (să ne aducem aminte de practicile acelor *ex-voto* și de slujbele preoților); vracii folosesc

Vrăjitoare dezgropînd cadavre ce vor servi la pregătirea farmecelor lor malefice, gravură pe lemn. (F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum*, Milano, 1626.) Colecție particulară

farmacopeea tradițională și anumite procedee ale medicilor, mai ales analiza „apelor" bolnavului. Ghicitorii (în acest context ar trebui să-i numim vrăjitori), la rîndul lor, folosesc adesea procedee asemănătoare jocului hazardului, dar elementele alese sînt încărcate de un simbolism care trimite la problema corespondențelor și a virtuților (proprietăți, sensibilități) atribuite lucrurilor. Totuși, distincția între magicieni, la acest nivel, este un pic iluzorie, pentru că vracii folosesc divinația, fie pentru „diagnosticarea" bolii, fie pentru alegerea tratamentului, în timp ce idealul divinației „naturale", adică revelația prin vise sau viziuni, este împărtășit de toți magicienii.

VRACIUL ȘI VRĂJITOAREA

Vraciul și vrăjitoarea împart domenii specifice de acțiune, dezvoltînd procedee magice diferențiate, dar amîndoi joacă un rol important în imaginația locală a vechiului Regim, ca intermediari ai lumii oculte. Această percepție este, de altfel, de o mare ambiguitate: oamenii se folosesc adesea de serviciile acestor agenți magici care se văd astfel investiți cu o anumită putere „la nivelul pămîntului" dar, în același timp, se tem de capacitățile lor, mai ales de cele ale vrăjitoarelor care invocă tot felul de spirite, riscînd să dezlănțuie forțe pe care nu sînt în măsură să le controleze. Iată de ce vrăjitoarele nu sînt căutate de vecini în cazurile obișnuite; în mod normal sînt consultate de oamenii din alte sate, care evită astfel să neliniștească și să dezlănțuie primejdioasele puteri ale magicienilor din vecinătatea lor.

Această teamă ne spune multe cu privire la imaginea vrăjitoarelor: intermediare ale lumii oculte a spiritelor, ele pot declanșa flageluri naturale cum sînt

furtunile, pot amenința fîntînile, recoltele, vitele și oamenii (să ne amintim de deochi). Capacitatea imanentă a vrăjitoarelor este capacitatea spiritelor dezlănțuite: cele două aspecte se oglindesc împreună în percepția oamenilor. De altfel, chiar vrăjitoarele se plîng uneori de violențele săvîrșite de demonii invocați care scapă de sub stăpînirea lor — un subiect curent de învestitură simbolică, justificînd ritualurile de protecție ale agenților magici, cum ar fi cercul sau *signum sallommonis*, de unde ei proferează formulele de invocare și „comunică" în deplină siguranță cu diavolul. Deci această percepție difuză a prezenței active a spiritelor explică teama față de intermediari. Dar trebuie să urmărim eforturile intelectuale de clasificare a spiritelor pentru a putea sesiza această percepție a lucrurilor.

Strozzi Cicogna, autorul lucrării *Palagio de gl'incanti*, publicată în 1605, stabilește nouă clase de demoni, plecînd de la exemplele biblice: 1) spiritele superbe care vor să fie adulate ca niște zei; 2) spiritele mincinoase; 3) spiritele colerice, răutăcioase și nesupuse; 4) spiritele scelerate; 5) spiritele înșelătoare care-i slujesc pe magicieni și-i învață farmecele; 6) spiritele aeriene, cele care provoacă trăsnetele și tunetele; 7) furiile care seamănă vrajba, războaiele, rapturile, incendiile; 8) spiritele spioane și acuzatoare; 9) spiritele ispititoare și seducătoare. Acest autor acceptă corporalitatea demonilor și aparițiile lor sub formă de spirite (incubi și succubi) întreținînd raporturi sexuale cu bărbați și femei. Demonii sînt puși în legătură cu patru elemente, fiecare tip fiind responsabil de o formă de divinație specifică sau de o formă de farmece.

Clasificarea spiritelor propusă de Strozzi Cicogna cuprinde universul mitologiei clasice, al miraculosului creștin, al basmelor cu zîne și al romanelor cavalerești. Autorul ne relatează legenda savanților din Conciliul de la Bâle care, în timp ce se plimbau prin pădure, au auzit cîntecul unui spirit care ieșea dintr-un copac. Aceștia l-au exorcizat, spiritul a fugit scoțînd țipete terifiante, dar cei care fuseseră de față s-au îmbolnăvit, murind în cîteva zile. Această istorie este integrată sectei spiritelor aeriene responsabile de furtunile cele mai violente și de apariția unor armate de spectre luptînd pe cer. Spiritele acvatice — zînele, nimfele, sibilele albe, acele *donne buone* — vor fi responsabile de vaporii grei și otrăvitori ieșind din ape, precum și de inundații, potopuri și furtuni maritime. Aceste spirite devin monstruoase pe lacuri sau mări, dar pot apărea și sub forme umane în apropierea izvoarelor sau pe rîuri. Spiritele terestre — geniile, „larii", faunii, satirii, spectrele — ar fi cele mai periculoase, responsabile de ciumă și de accidentele cotidiene. Identificate cu sufletele damnate ale unor scelerați expulzați din ordinul spiritelor bune, ei puteau lua diferite forme, umane sau animale. În această clasă a demonilor meridionali (după Cicogna, aceștia ar avea mai mare putere în sud) sînt incluse spiritele familiare care vorbesc tot timpul, execută parodii și comunică cu vrăjitoarele. Spiritele subterane, foarte răspîndite în nordul Europei (Cicogna îl citează pe Olaus Magnus), locuiesc în grote, puțuri, peșteri, mine și alte locuri sub pămînt. Ele iau uneori formă de pitici și pot influența căutarea comorilor sau descoperirea argintului îngropat. Clasate printre spiritele grosiere și ignorante, acestea ar fi responsabile cu cutremurele de pămînt.

Tratatul lui Cicogna exprimă, la cel mai înalt nivel, percepția difuză a unui univers populat de spirite care intervin în viața de toate zilele, luînd forme umane

sau animale, putînd pătrunde chiar în corpurile fiinţelor vii. În cadrul acestei percepţii, trebuie să analizăm rolul de intermediar atribuit vrăjitoarelor, precum şi formele de invocare şi comunicare cu spiritele. Am văzut pînă acum felul în care se obţine această comunicare, informă şi spontană, la noroc. Dar regăsim în Europa meridională şi noţiunea foarte răspîndită a pactului cu diavolul. Această noţiune trebuie studiată cu multă atenţie, pentru că ea presupune voinţa agentului magic de a se ralia spiritelor căzute.

Pactul cu demonul este noţiunea majoră care ghidează anchetele inchizitorilor în timpul proceselor de vrăjitorie. Interogatoriile încearcă să caracterizeze practicile şi credinţele deviante ale acuzatelor, dar firul conducător al întrebărilor produse conduce inevitabil la problema comunicării şi a compromisului cu demonul. Acest compromis ar include renegarea credinţei creştine, refuzul veneraţiei faţă de Dumnezeu, actul slăvirii diavolului şi promisiunea de a-i da lui sufletul, toate acestea în schimbul ajutorului demonului în cunoaşterea lucrurilor oculte pentru a accede la ştiinţă şi bogăţie, pentru a rezolva o problemă specifică. Pactul ar putea fi implicit sau explicit, după condiţiile formulării: în primul caz, desemnează un contract precis semnat cu sîngele nefericitului care-şi vinde sufletul; în celălalt caz, este vorba de un compromis tacit cu acelaşi conţinut, dar nescris. În ambele cazuri, demonul pune stăpînire pe corpul nefericitului printr-o atingere care lasă o urmă pe piele sau circumscrie o zonă insensibilă.

PACTELE DEMONICE

Am urmărit stereotipiile stabilite de tratatele de demonologie şi procesele Inchiziţiei, fie în timpul interogatoriilor martorilor, fie din relatările acuzaţilor (J. Hansen). Este vorba de o noţiune construită de-a lungul timpului, a cărei geneză este foarte greu de clarificat. Oricum, o trăsătură fundamentală ne atrage atenţia din capul locului: noţiunea de pact cu diavolul a fost construită pe alte două concepte, acela de schimb şi acela de contract. Ideea schimbului presupune o percepţie specifică a raportului între om şi lumea de dincolo, un raport interactiv în care, pe de o parte, comunitatea umană depinde de acţiunile spiritelor, ceea ce explică riturile de protecţie şi de calmare, şi în care, pe de altă parte, spiritele suferă de absenţa veneraţiei, ceea ce explică indiferenţa, turbulenţa şi uneori răzbunarea lor. În acest raport complicat, caracterizat sintetic de Max Weber prin formula *do ut des*, nu este vorba de o intervenţie miraculoasă şi dezinteresată a spiritelor (sfinţi sau demoni), în afara invocaţiei, rugăciunii sau veneraţiei oferite de cel nefericit, care are nevoie de ajutor. Adorarea lui Dumnezeu face parte din acest cadru de schimb simbolic, credinţa şi actele demonstrative ale credinţei conducîndu-l pe credincios pe calea mîntuirii. Posibilitatea venerării diavolului rezultă din această economie simbolică în care fidelităţile sînt negociabile, simbolurile reversibile şi schimburile organizate în jurul unor promisiuni şi contrapartide. Conceptul de contract, la rîndul său, este legat de această noţiune difuză de schimb, dar el exprimă o cultură juridică foarte ridicată, în care raporturile între oameni sînt fixate prin instrumente notariale. Dar influenţa dreptului în noţiunea de pact

cu diavolul nu este limitată la dreptul comercial, ea se extinde și asupra dreptului de succesiune. Conform multor relatări, formula de lepădare de religia catolică și de recunoaștere a demonului ca domn și stăpîn include dezmoștenirea lui Dumnezeu în ceea ce privește posesiunea viitoare a sufletului nefericitului, promis explicit diavolului. Ritualul de predare a sufletului în mîinile diavolului, privind obligația de a oferi un deget, o parte din corp sau o cantitate de sînge nu privește numai economia simbolică a darului și a contradarului (Marcel Mauss), dar ea implică și economia sacrificiului care domina viziunea creștină a lumii.

Ideea de pact este fundamentală în strategia de „demonizare" a vrăjitoarelor, dezvoltată de inchizitori mai ales începînd cu secolul al XIV-lea. Ea ar putea fi considerată, din punct de vedere instrumental, o noțiune „inventată" de inchizitori în cadrul eforturilor lor de epurare religioasă. De altfel, noțiunea de pact este aplicată activităților altor agenți magici, ceea ce permite întărirea poziției agenților nelegitimi în cîmpul religios. Totuși, dacă găsim caracteristici semnificative ale culturii erudite în ideea de pact, originea populară a percepțiilor difuze a schimburilor simbolice între om și lumea de dincolo conform formulei *do ut des* este de netăgăduit. Încă din secolul al XVI-lea, găsim în procesele Inchiziției (fie în Spania, fie în Italia) multe relatări despre pactul cu diavolul care depășesc cadrul definit de judecători, mai ales în ceea ce privește procedeele informale ale invocațiilor și promisiunilor de eliberare a sufletului în schimbul recompensei pretinse. Nu este vorba aici să postulăm „realitatea" pactului cu demonul, ci să subliniem sincretismul genezei și apropriația difuză a noțiunii de către populație.

Posibilitatea de a recurge la demon pentru a rezolva problemele vieții zilnice rezultă din viziunea magică a universului care nu este marcat tradițional printr-o percepție foarte distinctă a binelui și răului, ci, dimpotrivă, printr-o percepție relativ neutră a jocurilor de putere între spirite. Ambiguitatea procedeelor magice (cel care face binele poate face și răul, orice practică fiind reversibilă) este paralelă cu ambiguitatea pozițiilor în raport cu spiritele care fac obiectul invocațiilor. Această atitudine se complică, evident, în cadrul definit de religia creștină: o ierarhie a spiritelor structurate chiar pe noțiunea de bine și rău, viața materială concepută în funcție de lumea de dincolo, accesul în paradis fiind determinat de faptele bune zilnice, conduita ideală fondată pe raportul cu Dumnezeu prin sacrificiul lui Cristos și exemplul Sfinților. Dar, exact în acest cadru polarizat, se reintroduce posibilitatea recurgerii la spiritele căzute, în caz de îndoială cu privire la eficacitatea mijloacelor legitime sau a raportului subordonat cu sacrul.

VRĂJITORII EPICI

Identificarea tipului epic al vrăjitorului în mitologia indo-europeană ne ajută să înțelegem statutul complex al lui *homo magus* în Europa meri lională în epoca modernă. După analiza propusă de Dumézil, Kavya Usanas, fi ura legendară a tradiției indiene, nu este nici zeu, nici erou, ci doar o varietate pute mică și savantă a omului sacru, ale cărui puteri depășesc chiar capacitatea spiritelor. Știința magică a lui Kavya Usanas, îndeosebi puterea de a reînvia morții sau de a provoca

metamorfoze de vîrstă, îl plasează într-o poziție unică preeminentă în conflictul între zei și demoni (denumiri înșelătoare pentru cele două lumi organizate care se înfruntă, egale în funcții și competiții). Știința excepțională a lui Kavya Usanas, devenit preceptor și auxiliar sacerdotal al demonilor, constituie un factor de dezechilibru al conflictului, factor aneantizat numai prin viclenie. Acest vrăjitor reprezintă, de asemenea, un al treilea tip de ființă puternică în marginea zeilor și a demonilor, tip care se bucură de o imensă libertate de acțiune, a cărui autonomie este subliniată prin faptul că este solicitat de ambele grupe de spirite care se sfîșie. De altfel, chiar această autonomie explică accesul zeilor la știința magică a lui Kavya Usanas, pentru că el acceptă un discipol din cealaltă tabără, împotriva voinței demonilor, demonstrînd un spirit al corpului care se suprapune intereselor imediate.

Tradiția iraniană, la rîndul ei, ne prezintă o figură legendară asemănătoare, Kavi Usan, cu toate că în acest caz este vorba de un rege vrăjitor care-i domină pe demoni și pe oameni, ordonînd construirea castelului magic în care domnește o primăvară eternă, o veșnică tinerețe, și unde oamenii bătrîni întineresc. Raportul cu demonii este un raport periculos, de stăpînire, dar și de seducție: Kavi Usan se lasă antrenat într-un război împotriva zeilor, în vederea cuceririi cerului, spre care este purtat de vulturi, dar de unde cade lamentabil. Căința îi permite să urce din nou pe tron, domnia lui fiind caracterizată de arbitrar și capriciu. Este posibil să extragem două trăsături comune cu omonimul său Kavya Usanas: puterea asupra morții (el posedă un balsam care poate vindeca rănile mortale) și puterea asupra bătrîneții. Diferența între cele două figuri legendare este mai ales de statut politic: Kavya Usanas este un auxiliar prețios al demonilor, care-i recunosc puterea prin supunerea prințesei față de fiica vrăjitorului, căreia îi devine sclavă. Kavi Usan își asigură direct puterea, unind cele două tipuri epice de rege și vrăjitor. În cele două cazuri se subliniază autonomia omului sacru și ambiguitatea raporturilor sale cu lumea spiritelor. Contextele religioase diferite explică unul libertatea de acțiune și oscilarea lui Kavya Usanas între zei și demoni, celălalt — Iranul mazdeean monoteist, neadmițînd neutralitatea și capacitatea de manevră între bine și rău — explică de ce Kavi Usan, adică regele-vrăjitor moral instabil, alternînd slujirea lui Dumnezeu cu revolta, îndură pedeapsa sau obține iertarea.

Tradiția indo-europeană nu este în legătură directă cu agenții magici și figurile mitice pe care le analizăm acum, cu atît mai mult cu cît procesul de creștinare a introdus un cadru de referințe complet schimbat. Într-adevăr, în Europa se constată o viziune a vrăjitoriei dominată de ideea intervenției diabolice și a dependenței vrăjitoarelor. În această optică, pe deplin împărtășită de diferitele medii ale populațiilor, statutul vrăjitoarei este un statut subordonat, unde nu se pune problema autonomiei sau a puterii magice depășind capacitățile spiritelor. Totuși, fondul mitic pe care l-am rezumat ne permite să înțelegem nuanțele foarte subtile care se ivesc în această viziune împărtășită: în sînul populațiilor găsim indiciile unei credințe (firește, limitată) în puterile imanente ale lui *homo magus* (de unde noțiunea de transmitere a acestor puteri în cazul morții), în timp ce în mediile erudite (mai ales ecleziastice) se exprimă o renegare frontală a existenței unei

puteri magice exterioare învățăturilor demonului, acestea din urmă fiind obținute obligatoriu prin intermediul unui pact implicit sau explicit.

MITUL SABATULUI

Mitul sabatului, care se precizează de-a lungul secolelor al XIV-lea și al XV-lea, trebuie plasat într-un context în care se încrucișează mai multe tradiții modelate și reinterpretate în cadrul furnizat de religia creștină. Nucleul central al mitului conține adunarea nocturnă a vrăjitoarelor, reunite într-un spațiu organizat de prințul demonilor, care dirijează ceremonia, cerînd tuturor participanților renegarea religiei creștine, supunerea față de puterea lui și acceptarea pactului diabolic. Relatările ceremoniilor proiectează modelele unei recepții regale, cu auxiliari care-i conduc pe noii sosiți pînă în fața prințului, așezat pe un scaun foarte înalt, în fața căruia ei trebuie să execute formele consacrate ale reverenței. Modelul judiciar deține un loc remarcabil în relatări, mai ales cînd e vorba de descrierea momentului semnării pactului diabolic: prințul demonilor joacă un rol de judecător asistat de un notar, care completează formularul pe care-l va semna noul sosit. În sfîrșit, relatările se referă adesea la modelele liturgice tradiționale ale Bisericii creștine, răsturnînd principalele acte ale liturghiei și profanînd sacramentele. Dar adunarea nocturnă mai include și alte momente focalizatoare, îndeosebi balul, banchetul și copulația colectivă între participanți (vrăjitoare și demoni). De altfel, acest din urmă aspect trebuie pus în legătură cu dezbaterea teologică asupra posibilității relațiilor sexuale între ființele umane și diavoli (incubi și succubi), ca și asupra fecundației în cadrul acestor relații. Cu toate că majoritatea autorilor acceptă capacitatea demonilor de a provoca iluzii, de a apărea sub formă umană și de a întreține raporturi sexuale cu ființele umane, ei neagă, precum Cardano sau Campanella, posibilitatea ca un incub să producă sămînța sau ca o succub să rămînă însărcinată, pentru că fecundația ar depinde, după părerea lor, de umori, de căldură și sînge, elemente naturale care depășesc capacitățile iluzorii ale demonilor. Adunarea se încheie prin distribuirea farmecelor de către demoni, act care ar da ceremoniei sensul unei reuniuni între agenții magici și spiritele căzute răzvrătite împotriva societății umane.

Sabatul mai conține și alte elemente structurale privind transportul dus-întors al vrăjitoarelor la adunările satanice. Este vorba de oncțiune, de zborul nocturn și de metamorfoză. Actul ungerii trupului cu o vaselină preparată de demoni este un ritual preliminar, executat acasă, la căderea nopții în care se va desfășura adunarea, un ritual care semnalează despărțirea vrăjitoarei de lumea umană și intrarea ei în universul diabolic. Acest act a fost mult discutat în epocă, mai ales în privința identificării vaselinei (în general, în raport cu maleficiile îndreptate împotriva nou-născuților, ea ar fi rezultatul manipulării corpurilor acestora) și a consecințelor materiale ale aplicării sale. În acest din urmă caz, relatările nu sînt unanime: vrăjitoarea cade într-un somn adînc, propice călătoriei în spirit spre sabat; vrăjitoarea se deplasează corporal în aer, fie susținută fizic de un

țap, fie propulsată de o conjurație diabolică; vrăjitoarea suportă o metamorfoză animală, devenind o pasăre uriașă, ceea ce i-ar permite să-și întîlnească tovarășele de reuniune. Procedeele de reîntoarcere erau asemănătoare, cu toate că supraîncărcate de sensul tuturor actelor ceremoniei — plasate sub semnul adorației demonului și al pactului malefic.

În ciuda importanței zborului nocturn și a metamorfozei, revelată de diversitatea versiunilor asupra transportului vrăjitoarei la sabat, aceste elemente depind de nucleul central al mitului, adunarea nocturnă. Acest raport de dependență structurală este răsturnat prin abordarea lui C. Ginzburg (*Le sabbat des sorcières*), care respinge adunarea satanică drept o invenție a inchizitorilor, reluînd celelalte două elemente ca obiecte exclusive ale analizei sale. Această alegere presupune o evaluare a zborului și a metamorfozei drept cele mai arhaice și mai reprezentative elemente ale unui fond de cultură populară cu rădăcini euroasiatice pe cale de dispariție. Evident, demersul lui Ginzburg este un exercițiu posibil, practicat, de altfel, cu o erudiție remarcabilă, dar operația de separare a elementelor structurale ale unui ansamblu mitic construit cu un asemenea sincretism rămîne totuși științific discutabilă. Fondul șamanic al zborului sau al călătoriei nocturne este de netăgăduit, dar elementele prezente în relatările sabatului n-au fost niciodată despărțite sau reprezentate într-o stare „pură" în nici o cultură; acestea sînt întotdeauna modelate de contextul cultural specific în care se inserează și în care dobîndesc un sens. Riscul acestei analize morfologice este să producă rezultate abstracte foarte generoase, care se depărtează de diferitele contexte în care fenomenele revelează o configurație culturală și socială specifică.

Relatările despre sabat trimit deci la un complex cultural dominat de viziunea creștină asupra lumii, care explică sensul ritualurilor de răsturnare (călcarea în picioare a crucifixului sau a ostiei, celebrarea mesei negre), rolul structural al figurii demonului, importanța atribuită ceremoniilor de venerație, de promisiuni și de contract (dar și de contra-dar). Diferitele elemente originare ale culturii juridice și ale culturii străzii se inserează în acest complex coerent, mai ales redactarea pactului diabolic sau inversarea carnavalescă a respectului (sărutatul feselor diavolului). Copulația colectivă, care exprimă un vis arhaic de ruptură cu toate tabuurile sexuale și normele morale, este semnul dereglării corpului și al excitației simțurilor, într-un context creștin de satanizare a sexualității (M. Eliade). Zborul nocturn, care trimite la fondul șamanic al călătoriei în spirit în țara morților, face de acum parte din acest context: el nu este realizabil decît cu ajutorul demonului (a se vedea onctiunea, țapul sau conjurația). Metamorfoza animală a vrăjitoarei în cadrul zborului nocturn poate îmbrăca forma unei uriașe păsări negre (mai ales în contextul medieval), care trimite la mitul roman al „strix"-ului, o pasăre nocturnă care se hrănește cu sîngele copiilor. Se cunoaște, de altfel, adaptarea acestui mit la contextul demonologic: dintre maleficiile atribuite vrăjitoarelor, operate la instigarea demonilor, cel mai de temut este cel al adăpării cu sîngele copiilor (una din acuzațiile prezentate în fața tribunalelor).

Procesele Inchiziției ne demonstrează difuziunea mitului sabatului în peninsulele Italiană și Iberică. Nu este posibil să stabilim geografic nici difuziunea,

nici cadrul social precis în care a apărut mitul. Este de asemenea exclus să atribuim inchizitorilor responsabilitatea construcției mitului sau a difuzării prin tortură. Evident, nu putem neglija capacitatea de clasificare dezvoltată de inchizitori, dar aceste capacități merg, pe drept cuvînt, mînă în mînă cu disciplina recunoașterii și a identificării. Din nefericire, este imposibil să reconstituim gradul lor de implicare în diferitele elemente descoperite, implicare care presupune o eventuală sistematizare și evidențiere a sensului. Declarațiile acuzaților, la rîndul lor, sînt obținute adesea fără tortură, relatările prezentînd multe aspecte specifice, departe de modelul rezumat aici. „Vorbăria" acuzaților își găsește referințele în miraculosul basmelor, scăpînd logicii anchetei cu privire la pactul cu diavolul care domină interogatoriile Inchiziției.

În sud, acuzațiile și mărturisirile privind sabatul nu sînt la fel de răspîndite ca în nordul Europei. Marea majoritate a acuzațiilor de magie se referă la farmecele de dragoste și la farmecele cotidiene atribuite micilor vrăjitoare, acționînd într-un cadru urban. Acuzațiile de catastrofă sau de farmece împotriva copiilor provocate de vrăjitoria diabolică sînt minoritare. În Europa meridională figura vrăjitoarei este dominată de „moașă" sau de „femeia de virtute", dar și de *hechizera*, *feiticeira* sau *fattucchiera*, în timp ce vrăjitoarele legate de mitul sabatului — *bruja*, *bruxa* sau *strega* (în acest caz raportul cu mitologia romană este explicit) — joacă un rol amenințător, dar mai puțin vizibil. Diferențierea lexicală nu este întotdeauna clară, mai ales în secolul al XVI-lea, unde găsim denumiri amestecate, dar este curios că, în cazul deochiului, vrăjitoarea este desemnată în general ca *strega* sau *bruja*. Acest din urmă caz arată raportul spontan stabilit între puterile imanente ale vrăjitoarei și forțele diabolice. Agenții magici care aparțin mediilor instruite sînt de asemenea „demonizați"; mitul lui Faust își găsește o puternică expresie literară de la Marlowe la Goethe (fără să uităm de Calderon de la Barca), dar este recunoscut aproape pretutindeni ca o versiune a pactului diabolic care vizează obținerea ilegitimă a științei și a corespondenței amoroase (I. P. Culianu).

DONNE DE FUORI, BENANDANTI

Totuși, anumite figuri mitice scapă „demonizării", cel puțin într-o primă perioadă. Este vorba mai ales de *donne di fuori* și de *benandanti*. *Donne di fuori*, literalmente „femeile de afară", fac parte dintr-un sistem de credințe existent în Sicilia (Gustav Hennigsen). Aceste figuri, situate între zîne și vrăjitoare, se caracterizează prin capacitatea de a vindeca bolile, de a identifica maleficiile și de a le anula. *Donne di fuori* sînt considerate figuri magice binevoitoare, cu toate că anumite trăsături le plasează la frontieră, între universul sabatului, mitologia clasică și basmele miraculoase: acestea sînt organizate în tovărășii și se adună adesea în reuniuni nocturne, în care demonul nu este neapărat prezent; sînt descrise ca niște femei frumoase, îmbrăcate în alb sau în negru, femei ale căror origini supranaturale sînt subliniate de prezența cozii sau a labei de animal. Inchiziția din Sicilia s-a ocupat de zeci de femei asimilate acestei figuri mitice, acuzîndu-le de vrăjitorie.

Benandanti, figuri studiate de Ginzburg, se leagă de credințele din ținutul Friuli, situat în nordul Veneției. Conform acestor credințe, copiii de sex masculin născuți cu membrană amniotică (numită căiță) erau considerați predestinați să joace un rol important în protecția comunității. Imediat ce li se împlinea timpul (adică deveneau adulți), ei erau invitați să intre într-un grup de *benandanti* însărcinat să combată vrăjitoarele în bătăliile nocturne. De rezultatul acestor bătălii, declanșate de mai multe ori pe an, după ciclul activităților agricole, depindea starea bună sau rea a recoltelor. O trăsătură fundamentală îi definește pe acești *benandanti*, supuși anchetei inchizitoriale începînd din 1570: spiritul fiecărui *benandante* iese din corp și participă la bătălie. Această construcție mitică, după interpretarea lui Ginzburg, își are originea într-un vechi rit de fertilitate agrară, iar figura acestui *benandante* este un vestigiu al culturii arhaice de origine șamanică. Conform analizei lui Ginzburg, Inchiziția romană ar fi suprapus modelul sabatului acestei construcții, respingînd autonomia unui asemenea sistem de credințe și obținînd de la acuzați, după un proces care a durat zeci de ani, mărturisirea de vrăjitorie.

DOMESTICIREA GÎNDIRII MAGICE

Criminalizarea vrăjitoriei s-a dezvoltat foarte devreme, fie în legislația ecleziastică, fie în legislația civilă. Caracterizarea practicilor magice drept delict se propagă, între secolul al XIII-lea și secolul al XV-lea, prin intermediul constituțiilor episcopale, al manualelor confesorilor și al manualelor Inchiziției. Divinația este ținta cea mai importantă a constituțiilor sinodale aprobate de-a lungul secolului al XIII-lea. Aceasta, bineînțeles, în ceea ce privește panicile magice care ocupau un loc limitat în ansamblul recomandărilor dominate de definirea datoriilor clerului. Adunările diocezale devin din ce în ce mai sensibile la problemele comportamentului și ale credințelor populare; se verifică, astfel, o schimbare a structurii textului constituțiilor sinodale, în care partea privindu-i pe laici cunoaște o enormă lărgire mai ales în secolul al XV-lea. Tratamentul magiei, la început foarte limitat și general (uneori cîteva rînduri în care sînt condamnați la modul abstract ghicitorii, vrăjitorii și ursitorii), devine locvace, integrînd detalii prezentate de manualele inchizitorilor. Totuși, alegerea detaliului și a locului vrăjitoriei în ansamblul practicilor condamnate merită o analiză mai atentă. Într-adevăr, în cadrul „păcatelor publice" se situează vrăjitoria, alături de adulter, amoruri între celibatari, prostituție, jocuri, profanarea bisericilor (dansuri, reprezentații, tîrguri), încălcarea postului în zilele sfinte, cămătă. Nu din întîmplare vrăjitoria este situată printre atingerile aduse sacramentului căsătoriei: în majoritatea caracterizărilor delictului găsim prepararea băuturilor vrăjite, maleficiile și vrăjitoriile care vizează manipularea dorințelor, sentimentelor și a voințelor. În cursul secolului al XVI-lea, vrăjitoria este clasată printre păcatele publice (ne raportăm tot la constituțiile sinodale), ceea ce subliniază poziția într-un fel subordonată a acestui fapt în ierarhia crimelor religioase, în timp ce se extinde caracterizarea practicilor vrăjitoriei cu accent pe invocație și pe pactul cu diavolul.

MANUALELE CONFESORILOR

Aceste tendințe trebuie să fie puse în raport cu dezvoltarea altor instrumente de identificare și clasificare a heterodoxiei religioase. Manualele confesorilor, de exemplu, se referă la practicile magice cînd analizează cele șapte păcate mortale (concret, desfrîul) și păcatele săvîrșite împotriva primei porunci. Analogia pozițiilor vrăjitoriei în ambele tipuri de texte (constituții sinodale și manuale ale confesorilor) este vizibilă, într-o perioadă de început, imediat ce se vorbește despre luxură, unde sînt incluse conjurațiile și profanarea sacramentelor. Dar manualele confesorilor dezvoltă caracterizarea practicilor magice, mai ales în cadrul păcatelor împotriva primei porunci, ceea ce apropie acest tip de text de cel al Inchiziției. Această evoluție duce la structura complexă prezentată de manualul confesorilor aparținînd lui Martin de Azpilcueta Navarro — unul din manualele cele mai răspîndite în Europa în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și începutul celui de al XVII-lea (cel puțin 91 de ediții între 1549 și 1625, din care 57 în latină, 19 în castiliană, 8 în italiană, 4 în franceză și 3 în portugheză). În lucrarea sa, Azpilcueta concentrează toate referirile la vrăjitorie în jurul păcatului împotriva primei porunci (slăvirea lui Dumnezeu), cînd denunță falsa religie, superstiția, apostazia și erezia. Vrăjitoria este plasată sub semnul slujirii, invocării și conjurației diavolului. Artele magice, mai ales necromanția și celelalte forme de divinație, sînt cuprinse în pactul diabolic. Autorul este deosebit de atent la manipularea magică a obiectelor sacre ale Bisericii (apa botezului, uleiul sfințit, piatra altarului) sau chiar a cuvintelor ritualice (concret, cuvintele consacrării). Vindecarea superstițioasă, amuletele, semnele și cuvintele scrise pe pergament pentru a aduce noroc sînt, de asemenea, pentru el comportamente condamnabile. Printre numeroasele practici și credințe rezumate în acest manual se află ursita, farmecele, credința naivă în vise, atribuirea unui sens cîntecului păsării, alegerea anumitor zile pentru culegerea ierburilor. În același timp, Azpilcueta condamnă credința în puterea vrăjitorilor și credulitatea cu privire la virtutea anumitor ierburi sau a muzicii împotriva diavolului (el limitează operațiile împotriva maleficiilor la exorcisme, la invocarea sfinților la penitențe). În sfîrșit, el consideră un păcat credința în iluziile răspîndite de vrăjitori privind capacitatea deplasării corporale instantanee de la un loc la altul, cu toate că această posibilitate de transport diabolic, semnalat ca fiind foarte rar, depinde de autorizația divină (opinie criticată de Martin del Rio).

Cercetarea acestor două tipuri de surse — constituții sinodale și manuale de confesori — a fost foarte importantă nu numai pentru urmărirea tendințelor de clasificare și de caracterizare ale vrăjitoriei, ci și pentru cunoașterea eforturilor definirii ei. În acest ultim sector, trăsătura cea mai surprinzătoare o constituie o absență: sabatul nu este aproape niciodată menționat. Invocația, conjurația și pactul cu diavolul dobîndesc un rol central în interpretarea procedeelor magice și a eficacității lor, dar explicațiile nu pomenesc nimic despre sabatul în care se adunau vrăjitorii și diavolii pentru a celebra ritualurile inversate ale comuniunii și adorației, pentru reafirmarea solidarității și a ierarhiilor, pentru pregătirea maleficiilor. Această absență contrazice una dintre presupunerile cele mai răspîndite

ale bibliografiei privind vrăjitoria, conform cărora mitul sabatului, construit de judecători, ar fi elementul structurant central al oricărei construcții demonologice, un element esențial pentru a-i transforma pe vrăjitori într-o asociație malefică, într-o sectă de adoratori ai diavolului. De altfel, această viziune era deja discutabilă în sine pentru că ea presupunea un rol determinant în economia acuzației, în construcția unui ansamblu mitic destul de complex. Totuși, putem bănui că absența mitului în cele două tipuri de surse cercetate se explică prin recunoașterea jurisdicției inchizitoriale asupra vrăjitoriei eretice (vrăjitoare operînd sub pactul cu diavolul). Să vedem deci manualele inchizitorilor, unde sînt caracterizate în detaliu practicile și credințele vrăjitoarelor.

Manualul lui Bernard Gui, scris în jurul anului 1324 și utilizat de inchizitori în diferite conjuncturi din secolele al XIV-lea și al XV-lea, atribuie vrăjitoriei ultimul loc în ierarhia ereziilor, care sînt tratate în ordinea următoare: cathari, valdiști, pseudo-apostoli, beghini și iudaizanți. În paginile în care Gui se ocupă de vrăjitori, de ghicitori și de invocatorii demonilor (această tipologie este explicită în titlul capitolului), el începe prin denunțarea multiplelor invenții ale oamenilor superstițioși. Ne propune apoi un interogatoriu îndreptat spre practicile privitoare la copiii vrăjiți, sufletele pierdute sau damnate, raporturile între soți, fecundarea sterililor, maleficiile confecționate cu substanțe extrase din corpul unei victime, pronosticurile asupra viitorului sau asupra stării defuncților, zînele care poartă noroc sau călătoresc noaptea, vindecări prin conjurații, profanarea sacramentelor sau obiectelor sacre ale bisericilor, fabricarea imaginilor de plumb. Acest rezumat ne informează foarte clar asupra simțului practic al lui Bernard Gui: el pune în gardă împotriva „falselor și vanelor imaginații ale oamenilor" practicînd o anchetă cu privire la tehnicile verificate în diferite contexte. Nu este vorba de sabat, construcția demonologică vădindu-se a fi redusă la invocația și conjurațiile demonilor.

Manualul lui Nicolau Eymerich, scris în 1376, tipărit în 1503 și obiectul unor ediții succesive de-a lungul secolelor, ediții completate, începînd din 1578, de comentariile lui Francisco Peña, plasează întotdeauna vrăjitoria în urma caracterizărilor principalelor erezii. Totuși, fenomenul magic este divizat în două capitole, primul vorbind despre clarvăzători și ghicitori, al doilea despre demonolatrii sau invocatorii diavolilor — diviziune care confirmă schimbarea (înăsprirea teologică), verificată în cursul secolului al XIV-lea, cu privire la vrăjitorie. În criminalizarea ghicitorilor apare potențialitatea cultului demonului (latria și dulia, adică adorația sau venerația). Peña adaugă condamnarea vrăjitoriilor în care este inclusă folosirea ilegitimă a sacramentelor, cuvintelor sau obiectelor Bisericii, ca și renegarea lui Dumnezeu și invocarea demonului. Cultul diavolului este aici mult mai dezvoltat decît în textul lui Bernard Gui și se pot distinge mai multe tipuri de invocații și de forme în care se manifestă cultul. Sacrificiile, rugăciunile, jurămintele, promisiunea de slujire, pe scurt, forme de adorare care aparțin cultului latriei sînt aici repertoriate chiar dacă într-un cadru individual. Caracterizarea duliei subliniază amestecul numelor demonilor cu cele ale sfinților în rugăciuni și conjurații — o trăsătură care s-a înrădăcinat în tradiția indo-europeană citată mai sus. Cercul magic desemnat pentru invocații, băuturile vrăjite sînt obiectul

altor clasificări. Comentariul lui Peña se ocupă mai ales de invocație și de raporturile între vrăjitori și demoni. În orice caz, nu există referințe la sabat.

Cele două manuale, mai ales ultimul, au o mare influență asupra practicii tribunalelor și a Inchiziției. Într-o epocă mai tîrzie vom descoperi un alt manual, aproape ignorat în Spania și Portugalia, dar foarte folosit de Inchiziția romană: este vorba de *Sacro Arsenale* al lui Eliseo Masini, inchizitor la Mantua, Ancona și Genova, prima ediție datînd din 1631 (urmată de alte șase). Capitolul care se referă la vrăjitorie este surprinzător, construit fiind pe numeroase recomandări de prudență, mai întîi față de arestarea fără corpul delict, apoi cu privire la obținerea probelor în cadrul exorcismelor, la acceptarea renumelui public al unei vrăjitoare (motivat de foarte multe ori, afirma Masini, de ură) și, în sfîrșit, față de acceptarea mărturisirilor privind participarea la *giuochi del diavolo* (să traducem: sabatul). Noțiunea de corp delict este foarte strictă și demonstrează revoluția enormă a culturii juridice inchizitoriale: punctul de plecare în acuzația de vrăjitorie trebuie să fie constituit din plîngerea împotriva unui maleficiu purtător de nenorocire (maladie, moarte, dezastru). Medicul trebuie chemat pentru a verifica dacă nu este vorba de un rău natural, în timp ce casele celor care au depus plîngere și ale acuzaților sînt scotocite în căutarea obiectelor malefice. Manualul pune în gardă împotriva iluziilor diabolice provocate în cadrul exorcismelor, autorul afișînd un scepticism foarte evident în privința mărturisirilor despre sabaturile puse la cale de acuzați (aceste mărturisiri erau atribuite unor sugestii exterioare, fricii de tortură sau credinței că s-ar putea obține astfel mai ușor iertarea). Simțul practic este prezent, de asemenea, și în avertismentele împotriva acuzațiilor de maleficiu săvîrșite de mamele care-și înăbușă propriii copii. Vrăjitoria eretică se limitează, după Masini, la actele care implică pactul cu diavolul, la apostazia credinței și la eficacitatea maleficiilor și a vrăjilor.

OPERE DE DEMONOLOGIE

Aceste manuale revelează locul specific (relativ subordonat, trebuie s-o spunem) atribuit vrăjitoriei într-un context mai general de clasificare a ereziilor și de definire a procedurii inchizitoriale. Operele de demonologie prezintă totuși un cadru de caracterizare a fenomenului mult mai dezvoltat, ale cărui nuanțe va trebui să le analizăm. Vom alege tot operele scrise în regiunile meridionale sau pe cele care au influențat practica judecătorilor din aceste regiuni. Ultimului caz îi aparține lucrarea *Malleus maleficarum*, cu toate că, printre cele treizeci și patru de ediții recenzate între 1486 și 1669, numai trei au fost tipărite în sud (și toate trei la Veneția, în 1574, 1576 și 1679). Totuși, este vorba de manualul de demonologie cel mai cunoscut și mai frecvent citat chiar de inchizitorii hispanici cînd judecă procesele de vrăjitorie. Textul este construit în jurul raționamentelor teologice complexe privind statutul vrăjitoarei (intermediară între om și diavol), capacitățile imanente (considerate nule fără intervenția diavolului) și maleficiile sale (împotiva naturii, a oamenilor și mai ales împotriva copiilor). Demonii incubi și succubi, metamorfozele suportate sau provocate de vrăjitoare, înnodarea brăci-

narului și profanarea sacramentelor Bisericii sînt problemele cele mai dezbătute. Acest manual discută celebrul *Canon al Episcopului*, un text conținînd instrucțiuni pentru episcopi cu privire la magie; scris probabil în secolul al IX-lea și inclus în principalele culegeri de legislații ecleziastice în care cavalcadele nocturne ale unei mulțimi de femei conduse de Diana sînt calificate drept iluzii, fantezii și înșelăciuni ale demonului. Canonul este reinterpretat de Institoris și Sprenger, autorii tratatului *Malleus*, care înlocuiesc prudența și îndoielile medievale referitoare la vrăjitorie cu certitudinea privind capacitățile demonului, mai ales în ceea ce privește zborul nocturn admis fie fizic, fie în spirit. Sabatul este inclus în capitolul referitor la credința nelegiuită și închinarea în fața demonului, unde reuniunea nocturnă de vrăjitoare este considerată un cadru solemn de abjurare a religiei creștine, abjurare urmată de pactul de supunere și de jurămîntul de fidelitate față de diavol.

Integrarea sabatului în tratatele de demonologie continuă în *Strix*, lucrarea lui Giovanni-Francesco Pico de La Mirandola, o carte din 1523, construită sub formă de dialoguri, plină de citate din autorii greci și latini, dezvoltînd noțiunea de companie (sau societate) de vrăjitoare și precizînd cadrul adunărilor nocturne (*giuoco di Diana, giuoco della donna*) prin identificarea rădăcinilor acestor practici în mitologia clasică. Celelalte tratate pe care le-am ales (seria este mult mai lungă) nu ating eleganța literară a seniorului de La Mirandola (nepotul celebrului umanist), dar împărtășesc (și extind) aceleași credințe în acest domeniu. Martin del Rio, autorul lucrării în trei volume, *Disquisitionum Magicarum*, 1599–1600, dedică al doilea volum maleficiilor, adică magiei diabolice. Nu găsim noutăți într-un text plin de citate puțin controlate, dar trebuie să subliniem dezvoltarea capitolului referitor la adunările nocturne ale vrăjitoarelor și, de asemenea, capitolele referitoare la demon. *Compendium maleficarum*, de Francesco Maria Guazzo, publicat în 1608, se distinge de altele prin relativa absență a respingerii tezelor contrare realității zborului și puterii demonilor. Tratatul presupune că această bătălie teologică s-a terminat și se limitează să sistematizeze toate „cunoștințele" dobîndite despre magia diabolică, constituindu-se în mare ca un repertoriu prescurtat și complet al procedurii atribuite pactului diabolic sau adunării nocturne.

IMAGINI ALE SABATULUI ȘI ALE VRĂJITOARELOR

Importanța și originalitatea tratatului lui Guazzo nu se află în text (în ciuda unor dezvoltări referitoare la maleficiile sau ereditatea vrăjitoarelor), ci în gravurile care-l însoțesc. Aceste gravuri sînt extrem de interesante pentru că ele propun pentru prima oară o sinteză a reprezentărilor vrăjitoriei cumulate timp de două secole. Este curios că sabatul, a cărui realitate este pusă încă la îndoială de teologi în cursul secolului al XVI-lea, joacă aici un rol central, structurat de iconografia *Compendium*-ului. Dintre cele douăzeci și două de gravuri, paisprezece se referă direct la sabat: crucea călcată în picioare, răsturnarea sensului botezului, zborul nocturn pe spinarea unui țap, pactul scris, sărutatul feselor diavolului, banchetul diabolic, dansul vrăjitoarelor cu demonii, semnul impus de demoni

COMPENDII MALEFICARVM

LIBER SECVNDVS.

In quo agitur de diuerſis generibus Maleficiorum, & de quibuſdam alijs ſcitu dignis.

De Maleficio Somnifico. Cap. 1.

Doctrina !

CONſueuere Sagæ,& Malefici, alios potione,malo carmine,& certis ritibus ſoporare, vt interea illis venenum infundant, vel infantulos rapiant, aut necent,vel furto quid ſubtrahant, vel ſtupro, adulterioue contaminent, & hoc fieri poteſt naturalibus venenis ſoporiferis,vt erit videre per exempla. Et hæ non ſunt fabulæ,quia ſi multa ſunt, quæ naturaliter,vel infuſa, vel admota, non ſomnium aut ſoporem tantùm,ſed etiam ſtuporem

Pagină de titlu a celui de-al doilea volum din *Compendium maleficarum* de F. M. Guazzo, Milano, 1626

credincioșilor, prepararea unguentelor folosind rămășițe de copii morți și multe alte scene ale ceremoniei, mai ales omagiul adus prințului demonilor, așezat pe un tron. La prima vedere se pare că posibilitățile reprezentării vizuale a sabatului a jucat un rol important în procesul de afirmare a mitului în cultura scrisă. Dar ipoteza trebuie verificată și de alte surse iconografice (ancheta noastră este limitată, firește, la regiunile meridionale).

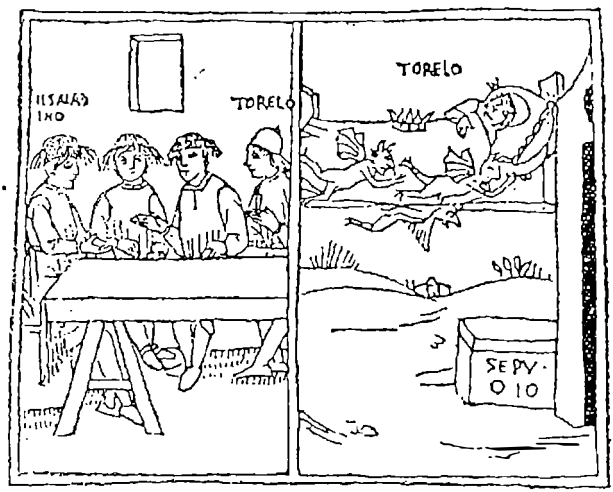
Sărutul-ritual al feselor diavolului practicat de sectanți
(F M. Guazzo, *Compendium maleficarum*, Milano, 1626)
Colecție particulară

Invocația demonului într-un cerc magic
(F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum*, Milano, 1626)
Colecție particulară

Ediția venețiană a *Decameronului* lui Boccaccio din 1492 este ilustrată de gravurile legate de textul care se referă la zborul magic (povestirea X, 9) și la călătoria prin aer pe spinarea diavolului spre sabat (povestirea VIII, 9), ironizînd această înșelătorie. Agostino Veneziano desenează în jurul anului 1515 un cortegiu nocturn de monștri, schelete însuflețite, vrăjitoare și țapi purtînd copii spre sabat. Imaginea, inspirată din adevăratele cortegii, este remarcabilă: în frunte un *putto* călare pe un țap anunță ceremonia cu o trompetă; compoziția este focalizată pe un schelet monstruos ilustrînd o bătrînă vrăjitoare într-un car, purtînd copiii pentru sacrificii; toate chipurile sînt plasate pe fondul unei mlaștini. Zborul nocturn constituie de altfel un motiv evocator major: o sculptură în bronz a școlii lui Andrea Riccio (1470–1532) prezintă o vrăjitoare călărind un țap. Celebrul *Sabbat* al lui Benevento este ilustrat printr-o gravură aflată în tratatul privind acest subiect publicat de Pietro Piperno la Napoli în 1640. Salvatore Rosa (1615–1673) pictează un tablou foarte original, avînd ca subiect sabatul, în care subliniază monstruozitatea practicilor satanice; Bernard Picart creează în 1732 o gravură reprezentînd o vrăjitoare transportată de un monstru, după un desen mult mai vechi al lui Parmigianino (ceea ce ridică problema continuității acestor motive).

Sabatul nu monopolizează totuși reprezentările magiei. Filippino Lippi (1457–1504) ne-a lăsat un desen, *homo magus*, inspirat din mitologia clasică (capul încoronat cu frunze, un coș plin de ierburi pe brațul stîng, o torță cu flacăra în jos în mîna dreaptă). Și un alt desen, reprezentînd două frumoase tinere vrăjitoare (contrar imaginii stereotipe) preparînd un maleficiu (poate o băutură vrăjită). Un desen de Vittore Carpaccio (aproximativ 1455–1526) reprezintă un cuplu de tineri amanți însoțiți de o codoașă așezată la picioarele unei capre și un diavol cu chip de satir. Michelangelo desenează o bătrînă ținînd un toiag, a cărui măciulie reprezintă un cap de țap. Printre desenele lui Rafaello de Montelupo (aproximativ 1506–1566), găsim alegorii privind cercul magic și metamorfozele demonului. Un alt desen al lui Rafaellino da Regio (aproximativ 1550–1578) prezintă o frumoasă tînără care-și părăsește soțul pentru a se bucura împreună cu diavolul. Figura magicienei mobilizează, de asemenea, atenția pictorilor. Giovanni Dossi (aproximativ 1479–1542) pictează un tablou al lui Circe reprezentată ca o femeie frumoasă și savantă care operează în mijlocul naturii — ea ne trimite cu gîndul la magiciana Alcina din *Orlando furioso* (de altfel, pictorul era un bun prieten al lui Ariosto, căruia i-a făcut acel portret foarte cunoscut). Domenichino (1581–1641), la rîndul său, ne lasă un tablou complex, scăldat într-o ambianță aristocratică, în care o magiciană în veșmînt de curte prepară o băutură vrăjită pentru o femeie disperată. Totuși, dacă găsim în aceste tablouri o imagine idealizată a magicienei, care ne trimite cu gîndul la ambianța rafinată a curților „ignobile", descrise în operele lui Ariosto și Tasso, alți pictori prezintă vrăjitoare condamnate de Inchiziție. Acesta este cazul desenelor „după natură" ale lui Guercino (1591–1666) și Anton Van Dyck. Primele înfățișează bătrîne cu juvățul de gît, pe cap cu o bonetă decorată cu semnele infernului. În al doilea caz, desenul lui Van Dyck se referă la o vrăjitoare condamnată la Palermo în 1624, a cărei execuție publică a văzut-o pe cînd se afla în Sicilia, unde lucra pentru vice-rege.

Seria iconografică adunată este încă prea săracă și nu putem trage concluzii. În schimb, putem ridica noi probleme, așteptînd continuarea acestei anchete. Mai întîi, caracterul marginal al acestor reprezentări ale magiei, rezumate la desene și gravuri (foarte puține tablouri). Evident, trebuie să ținem cont de problema comenzilor, care organizează producția artistică la cel mai înalt nivel, impunînd



Zborul magic, xilografie din prima ediție ilustrată
din *Decameronul* lui Boccaccio, Veneția, 1492
Colecție particulară

Plecarea la sabat, xilografie din prima ediție ilustrată
a *Decameronului* lui Boccaccio, Veneția, 1492
Colecție particulară

subiectele „canonice" și motivele respective. Nu trebuie însă minimalizată nici problema cenzurii, poate mai strictă în Portugalia și Spania decît în Italia — o problemă foarte spinoasă, care se interferează cu aceea a volumului producției. De fapt, mica serie pe care am adunat-o pînă astăzi este alcătuită aproape exclusiv din imagini create în Italia. În sfîrșit, imaginile demonstrează o anumită ambiguitate a pozițiilor în raport cu fenomenul magiei: de la inversarea reprezentărilor „canonice", trecînd prin idealizarea magicienei savante, pînă la ironia care se joacă, folosind imaginile clasice ale faunilor și satirilor, îngăduind relativizarea puterii demonilor. De altfel, referințele constante la mitologia clasică în pictură permit stabilirea raporturilor și sublinierea continuităților. De exemplu, Luca Signorelli pictează în jurul anului 1488 un tablou avînd ca subiect *Triumful lui Pan* în care zeul, împodobit cu tradiționalele picioare și coarne de țap, este reprezentat în poziție așezat, înconjurat de un fel de curte de femei goale. Raportul între pictură și literatură este foarte vizibil în romanele cavalerești în care se conturează în aceeași epocă un univers magic foarte complex și amestecat. Dacă schițăm o analiză a importanței relative a subiectelor de magie, tratate în maniere diferite, este de netăgăduit că sabatul, zborul vrăjitoarelor și figura magicienei sînt subiecte care au găsit cea mai întinsă proiecție în pictură, proiecție care contrastează cu referințele conținute în manualele inchizitorilor sau chiar ale primelor tratate de demonologie. Capacitatea evocatoare a mitului sabatului joacă un rol important în organizarea imaginilor magiei: pe scurt, acest mit se dovedește mai adaptat la reprezentarea vizuală, un fenomen care contrastează cu discursul teologic auster, structurat în jurul pactului cu diavolul. Diferențe de modalitate, diferențe de subiecte. Dar, pe termen lung, puterea imaginii învinge, devenind punctul de reper al imaginarului contemporan despre vrăjitorie.

PRIGOANA ÎMPOTRIVA VRĂJITORIEI

Eforturile de identificare și clasificare a magiei au drept rezultat (participînd, în același timp, și la elaborarea ei) un sistem de cunoștințe care definește cadrul de acțiune al tribunalelor civile și ecleziastice. În Europa meridională jurisdicția privind delictele de magie este o jurisdicție mixtă, împărțită între diferitele tribunale. Singură magia diabolică, adică magia eretică, considerată ca operînd numai cu ajutorul interesat și contractual al demonului, cade în sarcina inchizitorială. Evident, toate operațiile magice erau suspecte, ceea ce explică frecventele litigii ale jurisdicției. Dar acțiunea inchizitorială era cea care definea frontierele, impunînd concepțiile erudite prin exemplul pedepsei și, de aici, contribuind la transformarea universului practicilor magice. Să vedem ce spun statisticile persecuției.

Datele privind tribunalele spaniole, adunate de Jaime Contreras și Gustav Henningsen, sînt cele mai bogate, deși seria utilizată — *Relaciones de causas*, rezumat anual al proceselor, expediat de tribunalele de district către „Consejo de la Suprema" — este foarte lacunară: autorii citați calculează că ansamblul conservat reprezintă aproape 60% din documentația originală. Seria începe abia în 1540 și se încheie în jurul anului 1700, ceea ce înseamnă că primii șaizeci

de ani, cei mai represivi, sînt absenți, ca și ultimii o sută douăzeci de ani de funcționare a tribunalelor. Dar nu se poate tăgădui că este cea mai serioasă abordare statistică de ansamblu de care dispunem. Astfel, pentru perioada de la 1540 la 1700, incluzînd toate tribunalele, Contreras și Henningsen au socotit 44 674 de procese, din care 3 532 se referă la vrăjitorie și superstiții (8%).Trebuie să notăm că delictele cele mai supuse persecuțiilor erau ideile eretice și blasfemia (27%), islamismul (24%) și iudaismul(10%). Variațiunile spațiale sînt importante; nouă tribunale depinzînd de secretariatul din Castilia reprezintă numai 5% cazuri de vrăjitorie, în timp ce zece tribunale din Aragon sînt mai active în acest domeniu (10%). Variațiile temporale sînt la fel de semnificative: între 1540 și 1559, cazurile de vrăjitorie reprezintă 2% din total, din 1560 pînă în 1614 procentajul urcă (3,5%) pentru a atinge nivelul cel mai ridicat (17%) între 1615 și 1700. Acest studiu trebuie completat cu analiza lui Teofanus Egido privind relatările despre *Autos de Fé* între 1701 și 1746, în care se întîlnesc 1485 de cazuri din care 85(6%) se referă la vrăjitorie.

Seriile de liste ale condamnaților din Portugalia sînt mult mai bogate, dar studiile nu sînt atît de de sistematizate. Pentru tribunalul din Coimbra, dispunem de o serioasă reconstituire a ritmurilor represive între 1566 și 1762, pusă la punct de Veiga Torres: din 10 374 de procese, 322 incriminează vrăjitoria (3%). Acuzația de iudaism monopoliza acțiunea represivă cu 83% din procese. Pentru tribunalul din Evora, între 1536 și 1821, am găsit 291 de cazuri de vrăjitorie dintr-un total de 11 743 procese (2,5%); o statistică globală a întregii tipologii de delicte nu s-a făcut decît pentru perioada de la 1536 la 1688: cazurile de iudaism reprezintă 84% din volumul total de procese (A. B. Coelho). Pentru tribunalul din Lisabona nu dispunem încă de statistici de ansamblu, dar sondajele pe care le-am efectuat plecînd de la listele condamnaților ne permit să presupunem un ritm de activitate asemănător, cu toate că mai puțin monopolizat de delictul de iudaism (între 1540–1629, acesta motiva 68% din procese). Deci nu există o mare varietate spațială. În schimb, variația temporală este semnificativă: tribunalul din Evora prezintă o concentrație de procese de vrăjitorie în deceniul 1550 și o sporire remarcabilă a cazurilor între 1710 și 1760; tribunalul din Coimbra concentrează de asemenea marea majoritate a proceselor de vrăjitorie între 1701 și 1762 (239 cazuri dintr-un total de 322).

Activitatea represivă a tribunalelor Inchiziției în Italia nu este cunoscută în ansamblul ei. Abordările statistice disponibile privesc tribunalele din Veneția, Aquilla și Napoli, inventariile folosite dovedindu-se lacunare și puțin fiabile. Totuși, problema majoră este cea a pierderii masive a documentelor conținînd procesele, ceea ce justifică folosirea prudentă a statisticilor întocmite de William Monter și John Tedeschi. Pentru tribunalul din Veneția, ei au recenzat un total de 3 592 de cazuri, din care 1 041 privesc artele magice (29%). Acesta este delictul cel mai condamnat, urmat de protestantism (28% din toate confesiunile) și de ideile eretice (8%). Variația temporală este importantă: între 1547 și 1585, artele magice nu reprezentau decît 5% din cazuri, procentaj care urcă de la 39% între 1586 și 1630, la 48% între 1631 și 1730, fixîndu-se la 11% între 1721 și 1794. Tribunalul din Aquilla prezintă un procentaj mai ridicat de cazuri privind artele

magice: 33% (814 dintr-un total de 2 453 de cazuri), procentaj situat mult deasupra altor delicte: erezia (21%); încălcarea postului (11%); propunerile eretice (10%). Se constată aici o variație temporală asemănătoare cu aceea a tribunalului din Veneția, deși fără declinul final: 12% din cazurile de vrăjitorie între 1557 și 1595, 42% între 1596 și 1610, 35% între 1611 și 1670, dar rămîne la procentul de 32% și între 1671 și 1786. Tribunalul din Napoli este cel care poseda concentrația cea mai ridicată de cazuri de vrăjitorie: 1 127 dintr-un total de 3 038 (37%). Celelalte delicte prezintă o dispersare mult mai mare: bigamia 9%, falsa mărturie 8%, islamismul 7% și propozițiile eretice 6% (printre altele). Variația temporală nu este la fel de importantă ca în alte cazuri: 24% acuzații de vrăjitorie între 1564 și 1590, 49% între 1591 și 1620, 36% între 1621 și 1700 și 33% între 1701 și 1740.

Toate aceste date duc la o primă constatare: micul volum de procese montate împotriva vrăjitoriei în tribunalele Peninsulei Iberice. Persecuția pare absolut reziduală în cazul portughez și minoritară în cazul spaniol. Tribunalele Inchiziției din Italia prezintă un volum mult mai important de cazuri de vrăjitorie, un delict aflat în fruntea ansamblului de acuzații la Veneția, Aquilla și Napoli. A doua constatare: ritmurile activității represive împotriva vrăjitoriei în Europa meridională diferă de ritmurile cunoscute în Europa de Nord, unde perioada cea mai intensă de punere pe rol a proceselor se situează, în mare, între 1550–1650. În cazul Portugaliei, chiar dacă este vorba de o acuzație reziduală, volumul proceselor se concentrează în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, urmînd un declin susținut în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazurile italiene cunoscute conțin un volum relativ mic de procese de vrăjitorie în secolul al XVI-lea și o stabilizare sau chiar un declin (variațiile locale sînt importante) în secolul al XVIII-lea. Trebuie să încercăm să explicăm aceste diferențe și să plasăm datele în contextul respectiv.

Primele decenii de activitate a Inchiziției spaniole după crearea sa, în 1478, au fost monopolizate de delictul de iudaism. De altfel, această erezie motiva deja cererea regilor catolici de stabilire a tribunalului credinței în Castilia. Bulele și decretele papale de înființare a tribunalelor se organizează în jurul iudaismului, ca și primele edicte publice. Represiunea masivă a delictului timp de treizeci de ani provoacă deplasarea (de asemenea, dispariția sau asimilarea) comunităților noilor creștini în Castilia și Aragon. Epuizarea acestei prigoane a impus apoi extensia (practica) jurisdicției inchiziționale la alte delicte religioase în cursul deceniilor 1510 și 1520: islamismul, luteranismul, vrăjitoria. Pe 2 iulie 1515, „Consejo de la Suprema" aproba *carta acordada*, în care jurisdicția asupra vrăjitoriei era rezervată tribunalelor Inchiziției; în timpul deceniului 1520–1530 au fost emise multe edicte specifice privind noile crime date în urmărire (J.A. Llorente și H.C. Lea). Dezvoltarea vizitelor inchizitoriale de district, începînd din 1530, și construirea rețelei de familiari și comisari ai Sfîntului Oficiu, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, au deturnat atenția Inchiziției spaniole de la lumea urbană spre lumea rurală, impunînd astfel o schimbare a tipologiei delictelor: propunerile eretice și blasfemia (păcat al vechilor creștini) au sporit pînă la sosirea noilor creștini de origine portugheză, spre sfîrșitul secolului al XVI-lea.

În cursul secolelor următoare, propunerile eretice și-au menținut o poziție preponderentă în activitatea represivă inchizitorială, în ciuda expulzării moriscilor în 1609 și a „sedentarizării tribunalelor", care se vor replia din nou spre rețeaua urbană.

UN DELICT MINOR PENTRU INCHIZIȚIE

Vrăjitoria n-a fost niciodată ținta majoră a inchizitorilor spanioli. Dimpotrivă, „Consejo de la Suprema" a urmat, cel puțin din deceniul 1520, o politică coerentă și sistematică de frînare în raport cu acest tip de delict: în 1526, tribunalul din Navarra este împiedicat să declanșeze un val de represiune împotriva vrăjitoarelor; în cadrul acestei afaceri, Consiliul a reunit o comisie specializată în domeniu care se îndoiește de realitatea sabatului și a zborului vrăjitoarelor (șase judecători contra patru o acceptă, în cele din urmă, dar cu severe restricții) și care pun la punct un ansamblu de instrucțiuni limitative ale procedurii obișnuite (consultarea obligatorie a Consiliului, interdicția confiscării bunurilor în caz de căință, acceptarea unei acuzații secundare, fără riscul pedepsei capitale); pe 25 ianuarie 1530, o *carta acordado*, emisă de „Consejo de la Suprema" recomanda prudență maximă în privința vrăjitoriei; în 1549, în urma unui *Auto da Fé*, la Barcelona, cînd cinci vrăjitori au fost livrați brațului secular pentru execuție, inspectorul trimis de Consiliu denunța excesul și absența probelor (H. C. Lea și E. W. Monter); un *Auto da Fé*, săvîrșit la Lograno în 1610, cînd au pierit șase vrăjitori; declanșează, la rîndul lui, o altă anchetă care se încheie în 1614 (H. Henningsen) prin impunerea definitivă a scepticismului privind „amăgirile" vrăjitoarelor. Iată cazurile cele mai scandaloase, care au suscitat de fiecare dată o aprofundare a reflecției teologice și o reafirmare a unei politici de frînare schițată foarte de timpuriu în acest domeniu.

Nu este vorba numai de „bunătatea" inchizitorilor spanioli, care nu i-au cruțat pe noii creștini de origine ebraică, și nici de un pretins „raionalism" de avangardă (concepție anacronică, izolînd atitudinea inchizitorilor de context). Mai exact, problema era cea a strategiei represive, legată de țesătura socială în care se exercita, și de clasificarea ereziilor. Iudaismul este definit la început cea mai importantă erezie destinată prigoanei nu numai pentru că era vorba de o apostazie, ci și pentru faptul că numeroasa comunitate a noilor creștini, rezultat al unei practici de asimilare veche de un secol, devenise un punct focalizator de conflicte sociale. Islamismul era considerat, între cele redutabile, ca o a doua erezie: politica de asimilare a moriscilor punea probleme asemănătoare de conflict social cu vechii creștini, mîndri de privilegiile lor, cu toate că în acest caz segregarea cea mai evidentă a moriscilor (socială, economică și geografică) n-a plasat apostazia musulmană la același nivel cu cea a iudaismului. Totuși, cele două tipuri de acuzații sînt responsabile pentru marea majoritate a pedepselor capitale (aspect revelator, de care nu se ține întotdeauna cont). Considerat ca o gravă erezie, luteranismul este al treilea delict în ierarhia stabilită de edictele de credință. Persecuția îndreptată împotriva lui a fost limitată în majoritatea cazurilor la grupurile urbane, mai ales la cele instruite, meșteri și clerici. Vrăjitoria este plasată între

delictele „minore", după ideile eretice, blasfemiile, solicitarea (introdusă mai tîrziu) și bigamia.

Această taxonomie de erezii este repetată, cu mici nuanțe, în cadrul Inchiziției portugheze, cu toate că incidența socială a islamismului n-a atins niciodată importanța din cadrul Inchiziției spaniole. Vrăjitoria este aici încă un fenomen rezidual nu numai în privința numărului de cazuri, ci și în privința calității pedepselor: numărul vrăjitorilor executați prin decizii inchizitoriale de-a lungul cîtorva secole de activitate nu atinge mai mult de șase cazuri. Originea geografică și socială a magicienilor deținuți reflecta, de asemenea, strategia de control preferențial al zonei urbane, definită chiar de la început de către tribunalele portugheze: majoritatea sînt vrăjitori aparținînd straturilor inferioare, preocupați de problemele amoroase, locuind în orașe sau chiar în satele mai mari: o minoritate de vraci (bărbați) lucra mai ales pentru sate; grupul social cel mai ridicat privea practicienii „eruditi" ai artelor magice (astrologie, divinație, necromanție, *arte notoria*), mai ales pentru oameni instruiți și religioși. Contextul religios și social al Peninsulei Iberice, marcat de dezbaterea doctrinală tradițională între creștini, evrei și musulmani și, de asemenea, de conflictul social politic și chiar militar care opunea diferitele civilizații — explica ierarhia schițată aici și poziția relativ secundară a delictului de magie diabolică. Dar să cercetăm atenți cazurile italiene pentru a lămuri cum se cuvine diferența de comportament între inchizitorii meridionali și judecătorii din nordul Europei.

Inchiziția romană prezintă un număr mult mai important de cazuri de vrăjitorie decît Inchiziția spaniolă. Totuși, nivelul de referință nu este același, pentru că statisticile italiene disponibile confundă denunțurile, mărturiile, porțiuni de procese cu procese încheiate: Ruth Martin calculează că numai în 18% din procesele de vrăjitorie ale tribunalului din Veneția ajung să dea o sentință. Arhivele păstrate de la alte tribunale prezintă lacune chiar mai mari, ceea ce face abordarea comparativă foarte dificilă. Datele disponibile indică un număr mic de vrăjitori executați (am numărat zece la Bologna între 1498 și 1579, pe o listă de condamnați la pedeapsa capitală, începînd din anii 1030 pînă în 1758. Paradoxal, numărul cazurilor de vrăjitorie crește în Italia în cursul secolului al XVII-lea, dar gravitatea pedepselor nu însoțește această mișcare. Dimpotrivă, „moderația" Sfîntului Oficiu roman cu privire la vrăjitorie se accentuează în cursul ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea și primelor decenii ale celui de al XVII-lea. *Sacra Congregazione* insistă asupra cercetării corpului delict și asupra precauțiilor față de denunțuri și mărturisiri privind sabatul — J. Tedeschi și G. Romeo).

Absența unei veritabile vînători de vrăjitoare în Italia este atribuită de Giovanni Romeo menținerii rolului protector al Bisericii asupra comunității credincioșilor, un rol de protecție magică, amplificat de practica regulată a exorcismului. Această explicație este, după părerea noastră, insuficientă. Pe de o parte, schimbarea de atitudine a Bisericii și declanșarea persecuției vrăjitoarelor este un proces care se dezvoltă în cursul veacurilor al XVI-lea și al XVII-lea, înainte de scindarea creștinătății, Biserica îndeplinind dintotdeauna rolul de protectoare a comunității de credincioși. Pe de altă parte, expansiunea practicii exorcismului, fapt observat în contextul italian, nu atinge aceeași dimensiune în cadrul hispanic. Dacă raportul

de „compensație" vrăjitorie–exorcism nu este evident în lumea italiană, el este în orice caz absent în lumea iberică. Pentru noi, problema trebuie analizată pe trei criterii: clasificarea ereziilor, efectul jurisdicției inchizitoriale și modelul creștinismului.

Clasificarea ereziilor în Italia este marcată de dezbaterea teologică împotriva mișcărilor protestante din cursul secolului al XVI-lea. Definirea acestor mișcări (fondatoare de noi Biserici) ca dușman principal este înscrisă în edictele Inchiziției romane. Ierarhia delictelor stabilită de aceste edicte este următoarea; în frunte găsim erezia protestantă; numai după aceea vine apostazia iudaizantă sau musulmană; apoi invocarea demonului, magia, divinația și superstiția; celebrarea mesei fără hirotonisire; blasfemiile eretice împotriva lui Dumnezeu, a sfinților și a Sfintei Fecioare; împiedicarea activității Sfîntului Oficiu; posesia, tipărirea și lectura cărților interzise. Această ierarhie, prezentă deja în edictele secolului al XVI-lea, a fost consacrată printr-un formular al „Sacrei Congregații" din 1607 (F. Bethencourt, 1992), ceea ce confirmă poziția subordonată a vrăjitoriei în taxonomia ereziilor (poziția omoloagă cu aceea pe care am observat-o în Spania și Portugalia). Impunerea jurisdicției inchizitoriale asupra magiei diabolice, la rîndul său, explică supravegherea centralizată a strategiei represive și moderația

Gravură reprezentînd pe marele inchizitor Thomas de Torquemada
(secolul al XIX-lea)

rețelei de inchizitori (trebuie să notăm că organizarea Inchiziției romane nu este mai puțin centralizată decît aceea a Inchiziției spaniole sau portugheze). Această jurisdicție permite plasarea delictului de vrăjitorie într-un cadru mai vast și într-o strategie represivă a deviației religioase (ceea ce nu este cazul în țările în care vrăjitoria se afla sub jurisdicția tribunalelor civile). Al treilea criteriu al analizei noastre, modelul creștinării, constituie arierplanul taxonomiei ereziilor și al strategiei represive a Inchiziției. Într-adevăr, scindarea creștinătății a pus problema unei creștinări nedesăvîrșite în Europa și a fragilității convingerilor populației. În același timp, evanghelizarea Noii Lumi, a Africii și Asiei, dezvoltată de Biserica catolică (în parte) ca răspuns la pierderea influenței asupra bătrînului Continent, a ridicat problema îndoctrinării populațiilor europene, impunînd misiuni interne. Identificarea ignoranței religioase, în spațiul catolic, merge mînă în mînă cu definirea dușmanilor principali: erezia protestantă, apostazia iudaizantă și musulmană (să nu uităm influența islamismului în bazinul Mediteranei și în Orient). Modelul creștinării, în aceste condiții, s-a bazat pe un anume compromis cu formele tradiționale de concepție a raportului între om și sacru (în care se înscria raționamentul magic); pentru că aceste forme nu se constituiau într-un corpus doctrinal sistematic, ele nu răspundeau problemei mîntuirii, nereprezentînd o primejdie concurențială. Astfel, „simțul practic" al inchizitorilor spanioli și italieni în privința fenomenului de vrăjitorie ține de un context al concurenței religioase foarte complex, nu numai la nivel european ci chiar la nivel intercontinental.

PRĂBUȘIREA UNEI VIZIUNI DESPRE LUME

„Scepticismul" practic al inchizitorilor, legat de taxonomia ereziilor și de modelul de creștinare ales este responsabil pentru relativa absență a vînătorii de vrăjitoare în Europa meridională, dar el n-a ajuns pînă la revizuirea teoriilor demonice. Nucleul lor central, pactul cu diavolul, n-a fost niciodată pus sub semnul întrebării de Biserica catolică. Operele lui Jean Wier (1563 și 1577), ale lui Reginald Scot (1584) și ale lui Johann Georg Godelmann (1591), care schițau deja un scepticism teoretic radical cu privire la realitatea vrăjitoriei, au fost puse la Indexul roman. Bulele și decretele papale ale lui Inocențiu al VIII-lea (1484), Alexandru al VI-lea (1501), Leon al X-lea (1521), Adrian al VI-lea (1523) și Sixtus al V-lea (1585) au confirmat poziția Bisericii referitoare la vrăjitorie, furnizînd legitimarea teologică a persecuțiilor (J. Hansen și S. Abbiati). Constituția lui Gregorius al XV-lea, referitoare la farmece și vrăji, din 20 martie 1623, fixa pedeapsa capitală pentru delictele de magie care provocau moartea victimelor (închisoare pe viață pentru cazurile de moarte ratată). Pactul cu diavolul și apostazia erau indicate drept condiții ale crimei. Această constituție a exercitat o influență vizibilă asupra comportamentului judecătorilor: inchizitorul din Milano, de exemplu, a organizat o chetă pentru construirea unor noi ocne, necesare, după părerea lui, executării pedepsei cu închisoarea pe viață pentru vrăjitorie. Dezbaterea publică referitoare la vrăjitorie declanșată în Italia, spre mijlocul secolului

al XVIII-lea, de către Tartarotti, Carli, Maffei, Baroni și Frisi a stîrnit o reacție violentă a mediilor ortodoxe ale Bisericii (L. Parinetto). Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, Gaetano Maroni, un înalt funcționar al curiei romane, reafirma realitatea magiei și vrăjitoriei în *Dizionnario di erudizione storico-ecclesiastica.*

Structurarea cîmpului intelectual laic în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea a permis emergența unei noi viziuni a lumii, în interiorul căreia se produce ruptura între fenomenele naturale și principiile spirituale, între natură și discursul mitico-religios. În această nouă viziune a lumii care permite autonomizarea cercetării științifice, omul nu se mai află în centrul jocurilor de corespondențe secrete universale, în timp ce se răspîndește ideea conform căreia studierea naturii nu ne poate învăța nimic despre divinitate (P. Rossi). În acest cadru se dezvoltă scepticismul teoretic privind intervenția reală a demonului în lume, puterea lui asupra oamenilor și, de aici, rolul de intermediari jucat de vrăjitoare. Acest context explică reafirmarea pînă la saturație, în mediile religioase conducătoare, a nucleului central al teoriilor demonologice: reafirmarea realității intermediarului semnifică reafirmarea realității prințului Tenebrelor — și, de aici, necesitatea protecției Bisericii împotriva mîrșăviilor lui. Revizuirea acestei poziții ideologice a Bisericii va cere timp — chiar mult timp după dezbaterea italiană de la mijlocul secolului al XVIII-lea în care se confruntau două viziuni despre lume.

Destructurarea modelului demonologic în Peninsula Iberică n-a atins același nivel de conștientizare globală ca în cazul italian. Controlul mai eficace în spațiul intelectual de către Biserică și Inchiziție a împiedicat emergența unui curent de opinie laic referitor la acest gen de probleme. Aici am putea vorbi mai degrabă de o schimbare de sensibilități, tradusă prin limitările mereu crescînde ale modelului demonologic și ale activității inchizitoriale, urmată de o dezinvestitură reală a oricărei practici represive mai ales în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Această alunecare n-a fost afirmată explicit, cu excepția ultimului *Regimento* (instrucțiuni) ale Inchiziției portugheze, publicat în 1774, în care se declara că pactul cu diavolul nu poate fi dovedit, că toate credințele prigonite altădată nu erau decît superstiții, invenții și imposturi. Acest *regimento* proclama incompatibilitatea între procedura judiciară împotriva magiei și spiritul secolului, fiind vorba de delicte iluzorii și fantasmagorice (J. P. Paiva). Evident, *Regimento* a fost publicat într-o conjunctură specială, în timpul guvernării marchizului de Pombal, care n-a suprimat Inchiziția, dar a pus-o în serviciul său și a reformat-o.

Dezbaterea publică despre vrăjitorie nu s-a declanșat în Peninsula Iberică, dar trebuie să notăm că desenele și picturile lui Goya cu subiecte inspirate de sabat sau de condamnarea vrăjitoarelor sînt pline de un conținut satiric semnificînd o gigantică distanțare: Goya își alege acest subiect, considerîndu-l cel mai derizoriu și mai caracteristic semn al vechii viziuni despre lume care se prăbușea.

CAPITOLUL VII

Magiile scandinave și vrăjitorii din Nord

BENGT ANKARLOO

GEOGRAFIA ISTORICĂ NORDICĂ

La sfîrșitul epocii vikinge (800–1000 d.Cr.), Nordul este încă, din punct de vedere politic, sub puterea numeroșilor regi și magnați locali. Cele trei regate naționale, Danemarca, Norvegia și Suedia, încep să se constituie din secolul al XI-lea. Islanda, colonizată de nordici, a reprezentat mult timp o republică de fermieri independenți. În 1264, ea trece sub controlul coroanei norvegiene. Regii suedezi invadează Finlanda în secolele XII–XIII. În perioada Evului Mediu timpuriu, Nordul este deci compus din trei regate naționale: Danemarca, Norvegia și Suedia. Ca urmare a tulburărilor politice din secolul al XV-lea, regatul norvegian este încorporat celui danez. Suedia își începe aventura imperială la sfîrșitul secolului al XVI-lea, impunîndu-și controlul asupra malurilor Balticii, invadînd Estonia în anii 1560, apoi, la începutul secolului al XVII-lea, Livonia. Astfel, în zorii timpurilor moderne, în epoca marilor persecuții împotriva vrăjitoriei, Nordul nu cuprinde decît două regate importante, Danemarca cu Islanda și Norvegia și Suedia cu Finlanda și Livonia.

Cele mai vechi legi nordice au fost înregistrate în secolele al XII-lea și al XIII-lea. Ele reflectă o societate agrară trecînd de la o formă primitivă la o formă feudală de producție. Printre lucrători, sclavajul este încă larg răspîndit, dar lasă progresiv loc noilor norme de exploatare: servitutea și arenda. Diferența socială între elita seniorilor de război proprietari și majoritatea productivă era relativ avansată în perioada vikingă. Dar ea este temperată, într-o anumită măsură, de existența unei categorii de fermieri liberi a căror importanță variază după epocă și ținut.

Mai la nord, acolo unde marile zone forestiere sînt accesibile colonizării, fermierii constituie o majoritate. Utilizarea pămîntului este extensivă, cu creșterea animalelor, vînătoarea și agricultura, prin defrișări și arderi, în ferme individuale rare și risipite. Aceasta este regiunea marilor persecuții împotriva vrăjitoarelor în anii 1670, în Suedia–Finlanda.

Mai la sud, populația este mult mai densă; pămîntul se cultivă intensiv și relațiile sociale sînt mai complexe. Danemarca în general, sudul Suediei, provinciile baltice și districtele norvegiene de fiorduri și văi au o structură feudală mai pronunțată decît restul Scandinaviei. Agricultura este organizată în jurul comunităților sătești, pe mici domenii familiale, ca și în restul Europei în general.

La sfîrșitul Evului Mediu, proporția pămîntului cultivat de fermierii liberi este de aproximativ 15% în Danemarca, 30% în Norvegia, 5% în Suedia și 95% în Finlanda.

MAGIE ȘI VRĂJITORIE ÎN EPOCA VIKINGĂ

Luînd ca model operele foarte ipotetice ale eruditei engleze Margaret Murray, anumiți autori au încercat să schițeze, chiar de la originile preistorice, tradiția vrăjitoriei europene. Aceste încercări nu au fost, în ansamblu, foarte concludente. Rămîne de îndeplinit un important travaliu de cercetare sistematică referitoare la originile precreștine, dacă există, ale ideologiei vrăjitoriei, atît de dezvoltată în secolul al XVI-lea și în secolele următoare. Între timp, este util să semnalăm elementele de magie incluse în vechea religie care par să semene cu cele ale epocilor ulterioare.

Numeroase indicații ne arată că în Scandinavia conceptul popular de magie cuprindea, pînă în zorii timpurilor moderne, elemente ale vechilor religii nordice, amestecate cu credințe creștine, într-o modalitate complexă și adesea tulburătoare.

Printre zeii Ase ai religiei precreștine, Odin este considerat stăpînul runelor și al vrăjitoriei. Numele lui apare pe documentele de vrăjitorie pînă în secolul al XVIII-lea. Magia pe care o reprezintă este în principal verbală, prin folosirea incantațiilor și a inscripțiilor runice. Printre acestea, formulele protectoare sau, dimpotrivă, deosebit de amenințătoare, sînt foarte răspîndite. O piatră runică din Skaern, ținutul Iutlanda, indică, de exemplu:

Sibi sa manr is pusi kubl ub briuti
„Va suferi cel care va distruge acest cairn (tumulus)."

Aceste activități sînt, de cele mai multe ori, asociate bărbaților, nu femeilor. Cînd se referă la ei înșiși, meșterii runici folosesc întotdeauna forma masculină.

Capacitatea anumitor magicieni de a intra în transă și de a călători prin aer, lăsîndu-și în urmă trupurile neînsuflețite, este foarte interesantă. Această schimbare de formă se numește *hamleypur*, iar cavalcada *gandrei*, pentru că se face prin intermediul unui *gand*, o baghetă sau un baston. Un episod cunoscut poate fi găsit în saga despre Njal. Într-o noapte, tînărul Hildiglumr vede un om negru călărind pe un cal cenușiu, cu o torță în mînă și cu o aură de culoarea focului înconjurîndu-i tot trupul. În timp ce călărea, părea că se cutremură cerul și pămîntul. Tatăl acestui tînăr i-a spus că văzuse un *gandrei*. Acesta era Flose în persoană, dușmanul lui Njal, călărind și profețind iminența distrugerii prin foc a casei lui Njal.

În același stil, saga despre Fostbraedra povestește istoria unei femei din Groenlanda care dăduse semne de mare neliniște în somn și se agita în pat. Cînd s-a trezit, ea a povestit fiului ei că fusese foarte departe, călărind pe un băț prin aer: „și acum le cunosc destinul celor despre care nu știam nimic pînă acum".

Această cavalcadă este, la origine, un artificiu al acelor trolli, spirite malefice ale mitologiei Ase. Ea este deci numită *trollriða* și, pentru că se săvîrșește numai noaptea, termenii *Kveldriða* (cavalcadă nocturnă) și *myrkriða* (cavalcadă întunecată)

sînt sinonimi. Cavalcada pe băț nu are loc decît foarte rar. În cel mai vechi cod provincial suedez, legea Vestgöta (începutul secolului al XIII-lea), a spune despre o femeie că fusese văzută trecînd peste o barieră, cu părul în vînt, cu chip de troll, în vremea echinoxului, era considerat o ofensă covîrșitoare. Cel mai adesea se folosește un animal sau o ființă umană. Flose călărește un cal, ceea ce pare destul de firesc. Cînd se folosește de om, acesta suferă îngrozitor, așa cum ne arată saga despre Eyrbyggja, în care Gunnlaugr este grav rănită de gelosul Geirriðr de Mavalid, faimos cavaler al nopții. Acesta o tîrăște în fața tribunalului, de unde scapă printr-un jurămînt. Dar animalul cel mai des călărit și, de asemenea, cel mai înspăimîntător, este lupul. În Edda lui Snorre, vrăjitoarea uriașă Hyrrokkin de pe muntele Jotunheim este chemată și „vine călare pe un lup cu șerpi în chip de frîu". Acel echipament este utilizat de o vrăjitoare care-l așteaptă pe Hedin cînd acesta se reîntoarce acasă în ajunul Anului Nou, în Helgakviða. De fapt, această credință este tot atît de răspîndită ca și termenul *kveldriðuhestr* (cal al nopții) folosit în poezia de curte din ținuturile nordice ca o metaforă pentru lup.

Pe celebrul monument de la Hunnestad, un ansamblu de pietre runice de Scania, din Suedia de sud, datînd din secolul al XI-lea, una dintre pietre poartă desenul unei femei călărind un animal. Prin referința explicită la Hyrrokkin, personajul lui Snorre, acest desen a fost interpretat ca imaginea unei vrăjitoare călare pe un lup cu gheare, avînd șerpi drept frîie și bici.

PRIMA LEGISLAȚIE ȘI ROLUL BISERICII ÎN EVUL MEDIU

Înrădăcinarea acestor credințe magice apare în continuarea vechii terminologii din Evul Mediu timpuriu. Legile provinciale norvegiene, de exemplu, folosesc numeroși termeni amintind de magia timpurilor păgîne. Tehnica *utiseta* (a se așeza afară), un fel de transă meditativă și extatică semănînd cu *kamleypur* (schimbarea formei) și cavalcada nocturnă din perioada vikingă, este foarte importantă. Scopul *utisetei*, după legile din secolul al XII-lea, este să-i trezească pe trolli, ceea ce în termeni creștini înseamnă să-l invoce pe diavol. Vrăjitoarea care putea călări un bărbat pentru a-i face rău se numea *mannoæta* (mîncătoarea de oameni). Dacă era prinsă asupra faptului, i se frîngea șira spinării și era înecată.

Legile medievale nordice, asemenea altor coduri continentale, par să nu fi penalizat, la origine, decît vrăjitoria care provoca răul fizic oamenilor (și, în anumite cazuri, animalelor). Acțiunea se numea *förgörning* (a distruge), un termen apropiat de *maleficium*, din tradiția romană și canonică. Cazul era tratat ca o fărădelege, ca orice fel de omucidere: rudele victimei aveau dreptul să se răzbune și să ucidă vrăjitoarea. Această foarte veche formă de represalii lasă loc, în întreg sistemul, unei condamnări irevocabile la moarte. În același timp, noțiunea de crimă se extinde în așa fel încît moartea vitelor, provocată de magie, devine și ea o ofensă capitală. Începînd din secolul al XII-lea, se adoptă legi împotriva practicilor superstițioase de natură mai puțin vătămătoare. La originea lor se afla vizibil Biserica: asemenea cazuri erau obligatoriu aduse în fața tribunalului episcopului.

Criminalizarea cea mai explicită a magiei, în Evul Mediu, se află cuprinsă în codurile suedeze și norvegiene. În Danemarca, regulile procedurale referitoare la tratamentul acelui *maleficium* (*förgörning*) au pătruns în codul laic din Iutlanda abia la sfîrșitul Evului Mediu, prin legile ecleziastice venite din Scania și Sjealland. Într-o modalitate caracteristică, numai actele vătămătoare pentru oameni erau penalizate de codul laic. Practicile păgîne și superstițiile populare țineau de resortul disciplinei ecleziastice.

În Suedia și în Norvegia, legea Bisericii este adoptată după regulile ecleziastice ale vechilor coduri provinciale, în special după codurile din Uppland și Eidsiva. Acestea conțineau regulile împotriva superstițiilor. Practici magice foarte obișnuite sfîrșesc prin a fi sancționate de o lege pur ecleziastică, în general în legătură cu dreptul canonic (I, cartea a V-a, tit. X–XXI). Încălcarea legii aducea după sine excluderea din Biserică și privarea de sacramente. Ispășirea se făcea prin penitență și amenzi. Spre sfîrșitul secolului al XIV-lea, aceste amenzi sînt descrise cu lux de amănunte, mai ales în arhivele suedeze. Practicile interzise sînt clar definite ca *ars diabolica* (vicleniile diavolului). În literatura bisericească și omiletică, precum culegerea de *exempla* (recitate de predicatori), pactele, exorcismul, profanarea poziției și alte acte eretice sînt descrise după fenomenele similare din Europa Occidentală. Precara arhivă a tribunalelor de la sfîrșitul Evului Mediu conține exemple de persoane condamnate la moarte de tribunalul laic pentru a fi păcătuit împotriva lui Dumnezeu prin încheiere, de exemplu, a unui pact cu diavolul. Biserica stigmatizează, de asemenea, într-un fel explicit, *incantationes*, *sortilegia* (activități magice) ca pe niște crime împotriva legii, la fel ca erezia sau camăta. În principiu, disciplina ecleziastică se ocupa de exorcizare și de separarea magiei de obiceiurile populare simple, asociate problemelor și conflictelor vieții de toate zilele. Ea lasă vrăjitoria nefastă în grija tribunalelor laice.

SECOLUL AL XVI-LEA: DE LA MAGIE LA VRĂJITORIA DEMONICĂ

Reforma protestantă, care afectează toate țările scandinave, nu schimbă vechea credință în magie și vrăjitorie. Trebuie să notăm că zonele periferice, Islanda și Finlanda, par să păstreze, într-un fel aproape neschimbat, vechea magie verbală și șamanică asociată runelor și acelei *utisera*. În secolul al XVI-lea, în Finlanda, mai mult de jumătate din acuzații de vrăjitorie sînt bărbați. Procentajul de femei nu începe să crească, pentru a depăși mai apoi pe acela al bărbaților, decît spre anul 1650, o dată cu trecerea la magia demonică și practică a sabatului. Dar, o dată cu întoarcerea vechii magii tradiționale, la sfîrșitul marii vînători de vrăjitoare din anii 1670, bărbații redevin grupul cel mai numeros. În Islanda, magia rămîne, în toată această perioadă, o activitate exclusiv masculină.

Totuși reforma protestantă a schimbat anumite practici legale din regatele scandinave. Prigoana superstițiilor — altele decît *maleficium* —, care preocupa Biserica catolică în perioada medievală, este deci condusă de tribunalele laice. Clerul protestînd ia parte activă la cercetarea și acuzarea magicienilor, și, de

asemenea, la acțiunea de supunere față de disciplina ecleziastică a celor pe care tribunalele civile îi ignoră. Se constituie astfel un sistem în care clerul sprijină brațul secular în vremea persecuțiilor vrăjitoriei și magiei negre, dar responsabilitatea principală revine tribunalelor laice.

În toată Scandinavia, procedura de acuzare rămîne în vigoare, în opoziție cu procedura inchizitorială. Pentru a instrumenta un delict trebuie să existe o plîngere în care vinovatul să fie acuzat de un act răufăcător. Dar procedurile inchizitoriale *ex officio* ale tribunalului, în prezența unui om din guvern sau din biserică, în calitate de acuzator public, intră în practică, în cazurile de vrăjitorie, la sfîrșitul secolului al XVI-lea.

Această schimbare este asociată cu emergența treptată a statului modern și a puternicei sale organizări birocratice. În opinia profesorilor protestanți, regele este responsabil de binele, atît spiritual cît și corporal, al supușilor săi. El este, după expresia lui Melanchthon, paznicul celor două *Custos utriusque tabulae* (tablele legii). Este o datorie a statului de a evita mînia lui Dumnezeu pedepsind toate păcatele regatului. În consecință, cînd oamenii dintr-un sat se ceartă și se rănesc, nu este vorba numai de o disensiune privată pe care un tribunal ar putea-o eventual regla; dimpotrivă, opinia conform căreia delictele de orice fel sînt o amenințare împotriva ordinii divine și seculare, reprezentată de stat, începe să prevaleze. La sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, acest fel de a vedea va fi treptat acceptat de către toți slujitorii statului pînă la judecători și clerici locali.

În cursul acestei schimbări de atitudine, foarte generală, față de stat și față de relația guvernant–guvernat, își face apariția și o interpretare fundamentală a delictului de vrăjitorie. Sub influența doctrinelor demonologice savante reunite în manualele continentale, precum *Mallus maleficarum*, atenția trece de la paguba fizică provocată de *förgörning maleficium* la aspectul spiritual și religios al acțiunii. Se pretinde că puterea pe care o dețin țăranii ignoranți de a face atîta rău nu se explică decît prin asocierea, explicită sau implicită, cu diavolul și demonii săi. Puterea lor este cea a Infernului. Vrăjitoria diabolică este considerată cea mai evidentă instanță a luptei eterne între Dumnezeu și Satan și trebuie deci să constituie preocuparea cea mai urgentă a suveranului creștin.

În timpul ultimelor decenii ale secolului al XVI-lea, aceste noi elemente diabolice ale proceselor de vrăjitorie încep să apară în registrele tribunalelor. Un judecător sau acuzator public bănuiește că învinuitul semnase un pact cu diavolul. Sabatul vrăjitoarelor este descris în detaliu: numeroase femei zboară prin văzduh, celebrînd întîlnirea cu demonul prin orgii blasfemiatorii. În tradiția suedeză (și norvegiană, într-o anumită măsură), acest loc de întîlnire se numește Blåkulla, cuvîntul însemnînd colina albastră (sau neagră). Denumirea apare în secolul al XV-lea, dar o conexiune explicită cu sabatul vrăjitoarelor se face pentru prima oară abia un secol mai tîrziu. Olaus Magnus în a sa *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) pretinde că „în anumite epoci ale anului vrăjitorii nordici se adună pe Blåkulla pentru a-și încerca vicleșugurile și vrăjitoria. Cei care întîrzie la această întîlnire diabolică sînt aspru pedepsiți. Dar, în această chestiune, fiecare trebuie să-și urmeze propria lui conștiință mai degrabă decît să se încreadă în alții."

Se pare că episcopul erudit avea dubii. Și un asemenea scepticism este tot un lucru obișnuit pînă în pragul anilor 1600. În timpul unui proces la Stockholm, o femeie mărturisește „că e rea și are obiceiul să meargă călare pînă la Blåkulla și chiar de curînd a avut o relație cu diavolul. Dar că ea a fost condamnată să spună adevărul și nu să mintă sau să înșele". Cînd sînt consultați, în 1610, de către ilustra Curte suedeză, în privința unui caz de vrăjitorie, episcopii regatului sînt de părere că pactul cu diavolul și participarea la sabat nu merită pedeapsa capitală, iar așa-zisul *maleficium* trebuie și el dovedit. Această atitudine prudentă va fi în curînd abandonată pentru un punct de vedere mai modern, conform căruia toate practicile magice sînt, explicit sau implicit, dovada unui pact cu diavolul.

Vrăjitoare provocînd o furtună, gravură pe lemn
(Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Roma 1555)

Scrierile lui Olaus Magnus sînt foarte citite în Europa, dînd Nordului reputația un pic exagerată de a fi fost patria privilegiată a vrăjitorilor și magicienilor. Jean Bodin, în *Démonomanie des sorciers* (1580) observă „că în Norvegia și Livonia, ca și în alte zone septentrionale, sînt atîția vrăjitori cîți nu găsești în tot restul lumii, cum zice Olaus cel Mare".

Evoluția felului de a privi vrăjitoria, mai întîi ca un rău fizic și apoi ca o transgresiune spirituală, de la *maleficium* la pactul cu diavolul, este de fapt mai rapidă în Suedia decît în Norvegia sau Danemarca. Acest lucru este direct legat de mitul Blåkullei și de ideea sabatului vrăjitoarelor, o premisă importantă a nebuniei epidemice împotriva vrăjitorilor din anii 1670, care nu afectează decît Suedia și Finlanda. În Danemarca, îndeosebi, delictul de vrăjitorie, deși destul de răspîndit, nu se transformă niciodată complet din *maleficium* în sabat, tot așa cum procedura legală nu adopta elementele inchizitoriale ale proceselor de vrăjitorie

continentale, frînînd vehementele acuzații din toată această perioadă. Acest lucru nu ne poate ajuta să explicăm de ce procentajul de persecuție în Danemarca, după un val foarte puternic în anii 1615–1625, diminuează la un nivel absolut nesemnificativ în deceniile următoare.

Dar, chiar și în Suedia, cazurile de *maleficium* rămîn mult timp cele mai frecvente. Metodele magice de la începutul perioadei moderne rămîn identice cu cele din Evul Mediu: păr, oase, unghii și alte accesorii la fel de simple cu efecte devastatoare cînd sînt plasate pe proprietatea vecinului, în grajduri sau sub patul victimei. Opinia publică se arată clar ostilă unor asemenea activități și, în majoritatea timpului, participarea sătenilor la acuzații este masivă. Într-un caz tipic, un fermier își acuză vecinul sau (mai ales) pe femeia acestuia că i-a vrăjit vaca, secîndu-i laptele. Depozițiile sale sînt confirmate de ceilalți vecini.

Dar dacă ele nu sînt, în fața tribunalului, destul de convingătoare, acuzatul poate fi uneori autorizat să se apere singur printr-un jurămînt purificator, cu sprijinul a unsprezece prieteni și membri ai familiei. Nu va fi condamnat decît dacă nu reușește s-o facă. Deznodămîntul unor asemenea cazuri depinde așadar în întregime de reputația locală a acuzatului și de sprijinul pe care-l poate mobiliza. Dintre procesele suedeze aflate pe rol pînă la începutul secolului al XVII-lea, au fost descoperite în registrele tribunalelor în jur de 170 de cazuri: mai mult de jumătate din acuzați au fost eliberați, 23% din procese nu au un sfîrșit înregistrat, probabil din pricina unor aranjamente în afara tribunalului. Mai puțin de un sfert din cei vinovați au fost condamnați. Aceleași proporții s-au constatat și în procesele de vrăjitorie din provincia finlandeză Osterbotten între 1655–1685. Sîntem, firește, foarte departe de procentele proceselor continentale și chiar de

O furtună declanșată prin mijloace diabolice, gravură pe lemn
(Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Roma, 1555)

ale celor din alte țări nordice. În Danemarca, condamnările scad de la 70% la începutul secolului al XVII-lea pînă la 37% între 1656–1697. În Norvegia, statisticile acoperind perioada 1580–1660, studiate de Hans Eyvind Naess, arată că procentajul condamnărilor variază de la 55% pentru superstiție, la 66% în caz de *maleficium* și la 82% cînd acuzația principală este satanismul. Trebuie să precizăm totuși că sursele din care s-au extras cifrele sînt aleatorii. În absența unui studiu sistematizat al documentelor de tribunal, riscăm să supraestimăm cifra condamnărilor pentru că, din motive evidente, acestea sînt mai des înregistrate în documentele judiciare sau fiscale decît achitările.

În Danemarca, surselor legale de persecuție li se aplică revizuiri repetate și substanțiale la începuturile timpurilor moderne. Legile codului medieval din Iutlanda, referitoare la vrăjitorie, nu conțin decît o dispoziție vagă, conform căreia cazurile de *maleficium* trebuie prezentate episcopului. Nu se spune nimic despre pedepse dar, în practică, în secolul al XVI-lea, supliciul rugului este folosit cu destulă ușurință. În jurul anului 1529, regele Christian al II-lea încearcă să introducă tortura și să dea o definiție mai globală a vrăjitoriei, comparabilă cu legea continentală: o amenințare, urmată de o vătămare, oricare ar fi ea, (*damnum minatum* al legii romane) este pedepsită „conform practicii", adică prin pedeapsa cu moartea. Dar Christian este repede detronat, și legea lui abrogată.

O dispoziție în favoarea unei practici mai prudente este introdusă în 1547; tortura nu mai este admisă decît pentru denunțarea complicilor criminalilor condamnați. Utilizarea torturii judiciare în scopul de a obliga suspecții să se confeseze este explicit interzisă. În 1576, o altă lege acordă o protecție sporită celor condamnați pentru vrăjitorie de către tribunalele locale. Practica — răspîndită, de altfel — de a fi arși imediat făcea ca dreptul de apel în fața tribunalelor superioare să fie iluzoriu. Toate aceste sentințe vor trebui de acum încolo reconfirmate de Curtea de Apel provincială, înainte ca execuția să aibă loc. În 1617, o lege precizează în detaliu cine sînt cei care au făcut pact cu diavolul. Aceștia erau arși ca adevărați vrăjitori.

Legislația daneză se aplică la fel și în Norvegia. Mai mult, clerul norvegian obține de la rege, în 1584, aprobarea unei legi care impunea pedeapsa cu moartea pentru superstiție, o agravare radicală și mai degrabă surprinzătoare. Legea asupra vrăjitoriei din 1617 este evident mai blîndă: pedeapsa pentru superstiție este mai degrabă exilul decît moartea. Ce reprezintă aceste diferențe între legi la modul real, în practică, nu este ușor de deslușit; documentele tribunalului norvegian nu s-au păstrat decît începînd din secolul al XVII-lea.

În Suedia–Finlanda, codul național medieval este folosit în continuare, nepenalizînd decît *maleficium*. Tortura este interzisă. Fusese stabilit, prin regulile judiciare larg răspîndite și prin regulile semi-oficiale, că mărturisirile făcute sub tortură să nu fie admise în fața tribunalului. Se pare că fac excepție totuși de la această lege cazurile de vrăjitorie. Mai multe exemple arată că metodele coercitive sînt folosite frecvent și pe față, uneori chiar prin decret regal. În 1614, un judecător din Suedia de sud care folosise tortura a fost adus în fața Curții regale de Apel. Judecătorul local demonstrează, într-o petiție de apărare, că tortura fusese folosită

într-un interogatoriu pentru vrăjitorie. Suspectul fusese anchetat numai cu privire la *maleficium* și la nimic altceva. Iar judecătorul fusese eliberat.

Alte metode aveau să se răspîndească mai tîrziu împotriva suspecților care refuzau să-și mărturisească crima. Sînt condamnați la moarte și conduși la locul de execuție ferm încredințați că vor muri. Un preot le aduce aminte condițiile pentru salvarea sufletului, implorîndu-i să se confeseze. Cei care o fac sînt executați pe loc, cei care refuză se întorc în închisoare. Încercarea apei, tunderea și testul cu acul se regăsesc în toate tribunalele locale pînă la persecuția furioasă din anii 1670. Dovada de complicitate este uneori admisă, iar faptul că termeni ca *crimen exceptum et occultum* și *crimen laesae Divinae Maiestatis* sînt aplicați vrăjitoriei indică influența doctrinelor legale continentale.

Cu toate că documentele tribunalelor nu pomenesc nimic în cea mai mare parte a timpului cu privire la această chestiune și în ciuda tuturor regulilor procedurale, atît în Danemarca–Norvegia cît și în Suedia–Finlanda, putem fi siguri, fără să riscăm, că metodele brutale, tortura și ocna severă erau folosite mai ales la nivel local.

De-a lungul secolului al XVII-lea, Biserica își pune pecetea pe această evoluție prin influența asupra autorităților și opiniei publice mai mult decît prin măsuri directe din partea ei. Episcopii și capitulele au întotdeauna importante sarcini pe plan regional. Vrăjitorii pe care, pentru un motiv sau altul, tribunalele cred că-i pot scuti de pedeapsa cu moartea, sînt în general condamnați, în afară de pedeapsa civilă socială, la penitență ecleziastică. Este datoria bisericii să îndeplinească această pedeapsă după ce a primit raportul tribunalului. Mai mult, clerul continuă, prin vizite și interogatorii, să supravegheze satele. Cazurile serioase de vrăjitorie sînt trimise în fața tribunalului civil, preotul acționînd uneori ca acuzator public. Cazurile mai puțin grave sînt pedepsite direct prin penitență, adesea adăugată amenzilor și flagelărilor. Astfel în Suedia și Finlanda, justiția ecleziastică completează justiția laică.

Cum Biserica joacă un rol important în definirea noilor forme de crime cu aspect religios, este firesc să i se ceară cooperarea pentru recunoașterea lor în practică. În numeroase cazuri de vrăjitorie în secolul al XVII-lea, Curtea regală de Apel suedeză cere părerea capitulelor. Cele mai vechi păreri ale acestora, am văzut, erau moderate cu prudență. Erau necesare, pentru a se pronunța pedeapsa cu moartea, un *maleficium* dovedit, o renegare explicită a lui Dumnezeu. Dar pe la jumătatea veacului se discerne o schimbare de atitudine. În numeroase registre ecleziastice, cîteva ofense împotriva celor zece porunci ale lui Dumnezeu, fiecare în parte pasibilă de pedeapsa cu moartea, sînt regrupate sub mențiunea „vrăjitorie". În acord cu doctrina teocratică curentă de condamnare, Vechiul Testament (Exodul, 22) este citat ca sursă legală originară. În universități disertațiile erudite și teologice contemporane care se ocupau de magie și vrăjitorie se sprijină puternic pe modelele continentale. Ele studiază în mod deosebit problema delimitării puterilor diavolului în raport cu aceea a omului și a lui Dumnezeu. Zborul spre Blåkulla și sabatul vrăjitorilor sînt descrise în același fel ca în timpul marii persecuții din anii 1670. Vrăjitoria ca transgresiune religioasă, mai degrabă decît ca *maleficium*, este scoasă în evidență pentru a justifica cererea aplicării celei mai severe pedepse.

În 1617, în Danemarca, profesorii de teologie ai Universității din Copenhaga și-au dat avizul autorităților pentru adoptarea noii legi privind vrăjitoria. Cîteva decenii mai tîrziu, episcopul de Sjaeland, Jesper Brochmand, în manualul său *Universae theologiae systema*, încearcă să introducă ideile represive avansate de autori ca Bodin, Binsfeld, Carpzov și Del Rio, dar fără prea mult succes, se pare. Influența ecleziaștilor în Danemarca pare să fi fost mult mai limitată, în ansamblu, decît în restul Nordului.

Rezumînd marile linii de dezvoltare în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, descoperim trei feluri de magie care fac obiectul intervențiilor din partea autorităților și a tribunalelor: cele două vechi categorii sînt superstiția și *maleficium*, cărora li se adaugă sindromul de apostazie și sabatul vrăjitoarelor. Numărul cazurilor este dificil de verificat: arhivele tribunalelor nu s-au păstrat nicăieri pînă la sfîrșitul veacului al XVI-lea. Dar activitatea a fost probabil mai slabă, cazurile de *maleficium* izolate și risipite. Mai puțin de 200 de procese au fost descoperite în cele mai vechi arhive suedeze și numai într-un sfert din aceste cazuri acuzatul a fost condamnat. Totuși, o dată cu avansarea ideilor demonologice moderne și pătrunderea în sînul lumii rurale a reprezentanților guvernului și ai oamenilor Bisericii, susținători ai politicii intervenționiste a regilor protestanți, decorul este pregătit pentru marile persecuții.

MARILE PERSECUȚII ÎN DANEMARCA, NORVEGIA ȘI ISLANDA

În Danemarca și în celelalte două țări aflate sub stăpînirea ei, numărul rugurilor pentru vrăjitorie în secolul al XVI-lea nu este foarte important și datează în principal de la sfîrșitul secolului. Ba chiar, în Danemarca, mai multe cazuri dintre cele mai cunoscute sînt asociate cercurilor regale și nobiliare. Între 1543 și 1544, procesele de vrăjitorie se desfășoară de ambele părți ale Öresundului (strîmtoare între Scania și Sjaeland). Acestea scot la iveală fapte răuvoitoare și folosirea magiei împotriva marinei regale și a regelui în persoană. O femeie este acuzată de a fi fabricat un chip de ceară reprezentînd imaginea regelui, ceea ce ea a negat. Era adevărat că ea făcuse o păpușă, dar aceasta semăna cu tăietorul de piatră din orașul Malmoe și fusese botezată de reverendul Joachim, vicarul unei parohii vecine.

Ca urmare a acestor practici, cîțiva ani mai tîrziu, episcopii din Danemarca se pun de acord asupra regulii conform căreia „copiii vor fi aduși la botez fie complet goi, fie îmbrăcați pînă la buric, pentru a împiedica anumite persoane care se ocupă cu magia să aducă la biserică păpuși de ceară și să le boteze pentru scopurile lor vătămătoare".

Figurina de ceară joacă un rol la fel de important în cazul nobilei doamne Christence Kruckow. În anii 1580, aceasta, tînără fată, trăia în casa lui sir Eiler Brockenhuus. Acesta se căsătorise cu Anna Bille, dar se pare că Christence nutrea ambiția să-i ia locul. Doamna Anna aduse pe lume cincisprezece copii. Din nefericire, aceștia se născură morți sau muriră foarte repede. În cele din urmă, una dintre slujnice este arestată și mărturisește că ea însăși împreună cu o altă slujnică o

Gravură atribuită lui Hans Baldung Grien,
din lucrarea lui J. Geiler von Kaysersberg, *Die Emeis...*,
Strasbourg, 1517

asistaseră pe doamna Christence în timpul atacurilor magice împotriva doamnei Anna în clipa nunții acesteia. Cele două slujnice sînt arse pe rug pentru vrăjitorie în 1597, dar nobilii membri ai familiei lui Christence reușesc să-i salveze viața. Ea se mută în orașul Aalborg. Acolo se descoperă că ea și sora ei asistaseră la o reuniune în momentul în care o femeie născuse un copil de ceară. La botez i s-a dat copilului numele de Maren, pentru a vătăma o vecină care purta acest nume. Două dintre acuzate sînt arse pe rug, dar surorile Kruckow reușesc din nou să scape. Proasta reputație a lui Christence îi creează totuși probleme. În 1618, este acuzată, alături de alte patru femei, de a fi vrăjit pe soția vicarului și de a o fi înnebunit prin intermediul obișnuitului chip de ceară. Cele patru femei din popor sînt arse după ce mărturisesc. Sub tortură, ele o implică din nou pe Christence, care este arestată și adusă la Copenhaga. Acolo e judecată de Camera Lorzilor, privată de statutul ei nobiliar și condamnată la moarte. Averea ei este confiscată și dăruită Universității din Copenhaga, unde există și acum, sub denumirea de „legatul doamnei fără cap".

Și mai senzațional este cazul de vrăjitorie implicînd casele regale ale Danemarcei și Scoției. În 1589, regele Iacob al VI-lea naviga spre Copenhaga pentru a se căsători cu prințesa Anna, sora lui Christian al IV-lea, regele Danemarcei. Aducîndu-și soția pe mare pînă în Scoția, fu încercat de groaznice furtuni. Vasul trebui să-și caute adăpost în Norvegia cîteva săptămîni pînă să poată porni, din nou. Amiralul flotei daneze care-l însoțea făcu vinovată de toate întîmplările magia exercitată de soția unui înalt personaj oficial din Copenhaga, pe care o insultase. Mai mulți nobili de la curtea scoțiană au fost implicați în procese de vrăjitorie care s-au desfășurat în cele două țări.

Ofensa generală cauzată de aceste cazuri și de altele ne ajută să explicăm promulgarea în 1617 a unei noi legi împotriva vrăjitoriei. Pentru prima oară, delictul este definit în detaliu și se stabilește o listă de pedepse. Cei care încheie un pact cu diavolul vor fi arși; cei vinovați de alte forme de vrăjitorie, inclusiv practicile de vindecare, vor fi amendați sau exilați.

În realitate, totuși, *maleficium*-ul tradițional continua să fie pedepsit cu moartea de tribunalele locale și aproximativ jumătate din aceste verdicte sunt menținute de *landsting* (tribunale regionale de apel, aproximativ echivalentul parlamentului francez). Aceștia insistă asupra unei practici prudente, cer dovezi complete, cu cel puțin doi martori independenți, respingînd proba din auzite.

Documentele *landsting*-ului din Vilborg, exercitîndu-și jurisdicția asupra unei părți din nordul Iutlandei, s-au păstrat și au fost recent studiate de Johansen. Ele indică o puternică recrudescență a proceselor, o adevărată nebunie persecutoare împotriva vrăjitorilor în anii 1610 și 1620. Explicația furnizată de Johansen ține cont de mai mulți factori agravanți. Înaintea promulgării noii legi referitoare la vrăjitorie, cea din anul 1617, țăranii danezi erau mai dispuși să rezolve cazurile minore de *maleficium* în afara tribunalelor. Noua lege este introdusă într-un moment de criză economică, cu prețurile la export în scădere. Oamenii își ascut deci ghearele pe vrăjitoare. Pe parcursul a opt ani, din 1617 pînă în 1625, se desfășoară o veritabilă purificare cu sute de procese. După ce toți acești vrăjitori au fost judecați conform regulilor stabilite, numărul suspecților a fost epuizat pentru o vreme. Cînd aceleași condiții, favorizînd o nouă purificare, vor apărea cîțiva ani mai tîrziu, opinia publică era deja schimbată în ce privea vrăjitoria, ceea ce a ajutat la evitarea altor persecuții. Din 1656 pînă în 1686, o singură sentință capitală a fost pronunțată împotriva vrăjitoriei diabolice, în Iutlanda, și tot atunci au fost depuse plîngeri la Copenhaga împotriva judecătorilor tribunalelor din comitat că ar ține partea vrăjitorilor. În ciuda atîtării generale, în jurul anului 1620, conținutul acuzațiilor rămîne cel tradițional. Este vorba mai ales de acel *maleficium* cauzînd moartea sau bolile oamenilor și animalelor. Din aceste motive, valul de persecuții, cu toate că s-au produs la aceeași scară cu cele de pe continent, nu poate fi comparat cu valul anilor 1670 din Suedia și Finlanda. Pactul și sabatul nu devin niciodată ingrediente importante în concepția despre vrăjitorie a țărănimii daneze. Tribunalele și clerul n-au făcut mare lucru pentru a introduce, după exemplul Suediei, conceptul erudit modern al asistenței diabolice în toate cazurile de magie.

Găsim totuși, ca și în Suedia, urme ale conceptului popular de vrăjitorie demonică în documentele proceselor, dar sub o formă mai puțin dezvoltată. Marca demonului face parte din acest concept. Sînt evocate riturile inițiatice incluzînd apostazia. Din cînd în cînd, vrăjitoarele se adunau în grupuri de cîte douăsprezece, la reuniune luînd parte, cu chip de tineri bărbați, demonii lor familiari. Se pare că mentalitatea populară, în parte, firește, sub influența conceptelor erudite venite de sus, a fost gata să creeze un discurs demonologic complet. Așa s-a întîmplat în Suedia. Motivul pentru care această dezvoltare a fost oprită în Danemarca ar constitui o problemă interesantă de studiu.

În Norvegia, persecuția vrăjitoriei este condusă ca în Danemarca. În arhive au fost înregistrate mai puțin de o mie de procese, din care 280 s-au încheiat cu pedeapsa capitală. *Maleficiul* rămîne acuzația de bază cea mai importantă în anii 1660, cînd se introduce diabolismul pe scară largă.

Începînd din 1617, Norvegia aplică, în privința vrăjitoriei, aceeași lege care era în vigoare în Danemarca. Erau necesari cel puțin doi acuzatori independenți

care să-și asume responsabilitatea întreagă a inculpării. Mărturia oricărui vrăjitor sau vrăjitoare sau a oricărui alt criminal nu era valabilă în fața tribunalului. Aceste reguli sînt frecvent încălcate. Pedepse cu moartea sînt pronunțate în cazuri de magie albă, în ciuda interdicției care se introdusese o dată cu legea din 1617.

La fel ca în Danemarca, tortura este legal permisă împotriva vrăjitorilor condamnați, dar folosită fără discernămînt și împotriva suspecților. Numai către sfîrșitul persecuțiilor, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, magistrații tribunalelor de district intervin împotriva acestor proceduri ilegale. Pînă atunci, vrăjitorii condamnați sînt obligați, sub tortură, să-și denunțe complicii. Aceștia sînt pe loc inculpați și, adesea, condamnați la moarte fără alte probe complementare. În studiul său despre persecuția vrăjitorilor norvegieni, Hans Eyvind Naess descoperă 90 de procese bine documentate în care 353 suspecți sînt denunțați de vrăjitori condamnați. De fapt, în Norvegia majoritatea condamnărilor la moarte se pronunță în acest fel.

Aceste atitudini dure și ilegale ale oficianților locali, responsabili cu administrarea justiției, sînt susținute de opinia publică. Mai mult, clerul atrage atenția credincioșilor împotriva slujitorilor diavolului. Procedurile în vigoare pe continent, aplicate în asemenea procese, ajung în Norvegia prin intermediul pastorilor, judecătorilor și avocaților născuți sau crescuți în Danemarca și Germania.

Au existat două perioade de persecuție deosebit de intense, prima în anii 1620, coincizînd cu valul din Danemarca și provocînd 69 de condamări capitale; a doua în anii 1660, marcată de diabolism și sabat, similară cu marea persecuție suedeză și provocînd 47 de sentințe capitale.

Hans Eyvind Naess este înclinat să explice persecuțiile norvegiene în termeni sociali: o creștere a populației pînă la jumătatea secolului al XVII-lea a creat un proletariat rural de cerșetori și vagabonzi din mijlocul cărora se culeg suspecții. Aceste concluzii se bazează pe faptul că aproximativ 80% din cele două sute de procese conținînd informații despre situația economică a acuzaților o caracterizează ca extrem de săracă.

În Islanda, 120 de procese pentru vrăjitorie se produc în perioada dintre 1604–1620. Populația de aproximativ 50 000 de locuitori trăiește în ferme dispersate. Nu există orașe sau sate. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, climatul se agravează și, atingînd culminanta scurtei vîrste glaciare în anii 1690, provoacă o sărăcire generală a islandezilor, cu perioade de foamete repetate și morți prin inaniție.

Legea daneză cu privire la vrăjitorie din 1617 este introdusă aici în anii 1630, provocînd un nou tip de persecuție. Ca și în Finlanda și Livonia, magia este o ocupație masculină în Islanda. Din 120 de procese, numai zece se referă la femei, iar dintre cei 22 de vrăjitori arși, una singură este femeie. Ca în majoritatea persecuțiilor în care *maleficium* este acuzația principală, cazurile islandeze pun în evidență un model solitar. Vrăjitorii sînt niște singuratici prinși în rețeaua suspiciunii. Poporul de jos se ocupă de pagubele individuale sau de nenorociri, în timp ce preoții și oficialii angajează un război împotriva răului la un nivel mult mai abstract.

Magia vrăjitoarelor islandeze prezintă încă numeroase trăsături arhaice în secolul al XVII-lea. Runele sînt utilizate pentru a ascunde blestemele care nu se pot pronunța deschis. Primul magician a fost ars (1625) pentru că fusese prins cu o hîrtie plină de rune pe care o păstra în casă, ceea ce fu considerat ca o probă de fapte demonice.

În afară de rune, sînt utilizate *galdrastafir* (baghete magice) cărora li se asociază incantațiile. Ca elemente ale unei tradiții mai ales orale, formulele sînt firesc transmise din tată în fiu, dar unele sînt adunate în *Galdraboekur* (cărțile negre) folosite de magicieni eruditi. Vechile credințe nordice în puterea magicienilor de a-și schimba forma sau de a cădea în transă prin folosirea metodelor șamanice din *utiseta* fac încă parte din tradiția vie a Islandei secolului al XVII-lea.

MARILE PERSECUȚII DE DUPĂ 1660: SUEDIA, FINLANDA, LIVONIA

Tradiția legal transmisă a Evului Mediu a frînat, într-o anumită măsură, manifestarea epidemică a persecuțiilor de vrăjitorie din Suedia. Era necesară depunerea unei plîngeri pentru declanșarea unui proces de acuzație. Tortura era, în principiu, interzisă și nu era folosită cu prea mare entuziasm. Vrăjitorii condamnați nu erau admiși ca martori, și numai legea se ocupa de *maleficium*. Nu se spunea nimic despre pactul cu diavolul sau despre sabat.

Majoritatea acestor obstacole au fost depășite în cursul secolului al XVII-lea. Procedura legală devine din ce în ce mai inchizitorială, iar vrăjitoria este considerată un delict excepțional, justificînd depășirea regulilor în vigoare legale. Dar o dificultate tot rămînea. În cazurile în care participarea la sabat este acuzația principală, se dovedește periculos să depui mărturie. Cine altcineva poate vorbi despre Blåkulla, despre relațiile cu diavolul și despre celebrarea liturghiei negre decît cei care au participat la ele? Cui i-ar conveni să iasă în față și să mărturisească ceva în privința vrăjitoriei fără riscul de a fi condamnat pentru crimă?

La începutul anilor 1660, se țin mai multe procese în timpul cărora aceste dificultăți sînt învinse. Martorii principali sînt copii, creaturi incoerente care mărturiseau că fuseseră duși împotriva voinței lor la Blåkulla de vrăjitoarele cele bătrîne; ei apăreau deci mai mult victime decît complici. Asemenea acuzații se propagă în numeroase locuri din marele Nord, la Vardöhus în Norvegia, la Angermanland, pe coasta orientală suedeză, și, într-o măsură mai mare, în parohiile din jurul lacului Siljan, în provincia Dalecarlia. În decembrie 1664, un băiat de cinci ani din Älvdalen a fost cumpărat de săteni în schimbul hranei pentru a depune mărturie împotriva propriei sale familii. El și-a acuzat bunica și mama că aveau un corn de vaselină pe care-l foloseau pentru a unge vițelul. Apoi tată, mamă și copil călăreau spre Blåkulla, cu băiatul așezat pe genunchii mamei sale. La Blåkulla sărbătoreau cu pește, unt, fiertură și lapte îndulcit. După cină se băteau unii cu alții cu mobilele. Băiatul văzuse, de asemenea, o coroană neagră și un om urît fierbînd smoală într-un cazan uriaș.

Marea persecuție n-a fost la origine rezultatul unui val coercitiv venind de sus și impus unei țărănimi indiferente, adică ostile. Dimpotrivă! Spiritul de răzbunare al vecinilor, participarea lor activă la acțiune sînt remarcabile. În schimb, autorităților toate acestea le repugnau la început. Clerul și guvernatorul provinciei nu vor interveni decît mai tîrziu pentru a organiza vînătoarea. Mai trebuie, de asemenea, să notăm că, de la începutul începutului, visurile înfometaților în care apar mese bogate au constituit importante ingrediente ale acestor întîmplări.

În cazul de mai sus, tribunalul respinge totul ca pe niște simple invenții copilărești sau ca pe un vis provocat de diavol, dar, cîțiva ani mai tîrziu, alți copii ai parohiei povestesc istorii similare și jocul devine serios. În 1688, numeroase persoane, în special femei, sînt acuzate că duceau copii la Blåkulla. Tribunalul local a pronunțat pedeapsa cu moartea pentru optsprezece femei, printre care patru minore. Unele dintre ele au mărturisit sub tortură, altele au fost condamnate în baza mărturiilor copiilor și ale complicilor. Verdictele au fost, ca de obicei, transmise Curții regale de Apel de la Stockholm pentru a fi examinate. Aceasta a revocat pedeapsa cu moartea pentru fetele tinere, neconfirmînd sentința decît pentru șapte dintre cele care mărturisiseră. Execuția avea să aibă loc în vara viitoare. Vrăjitoarele urcate pe rug sînt mai întîi decapitate și apoi li se dă foc pentru ca trupurile să ardă fără viață în ele. Aceasta este modalitatea de execuție prescrisă în tot regatul Suedia–Finlanda în timpul marilor persecuții. Filozofia acestui act reflectă ideea că o moarte prea crudă, prin arderea de viu de exemplu, ar provoca disperarea victimei și deci sufletul ei ar rămâne damnat în veci.

În epoca primelor execuții, noile investigații arată că vrăjitoria era mult mai extinsă decît se temuseră la început. Centrul era parohia Mora. Țăranii de aici au trimis un delegat la Stockholm pentru a cere măsuri mai energice privind protecția copiilor împotriva vrăjitoarelor. Pentru a accelera lucrurile, guvernul regenței a trimis o comisie regală împuternicită să execute imediat sentințele capitale, conform propriei ei judecăți. Aceasta și-a încheiat misiunea la Mora în două săptămîni, în august 1669. Șaizeci de suspecți sînt interogați și sute de copii vin să depună mărturie acuzatoare, povestind mai ales călătoriile la Blåkulla. Douăzeci și trei de persoane, din nou mai ales femei, sînt condamnate la moarte. Cincisprezece dintre cele care mărturisiseră sînt executate imediat. Preotul parohiei, Elaus Skragge, autor al unui raport despre persecuții larg răspîndit, relatează: „Ele urcau, în ziua de sfîntul Bartolomeu, șapte pe primul rug, cinci pe al doilea și trei pe cel de-al treilea, un spectacol oribil. Rugurile fuseseră construite pe un loc curat și nisipos din apropierea rîului, cu apă de ambele părți, pe un timp frumos și însorit. Mai multe mii de persoane din parohiile învecinate au fost de față".

Dar aceste măsuri severe nu erau suficiente. În anul următor, persecuția s-a răspîndit în toate satele din jurul lacului. Rapoartele privind cel puțin 300 de persoane suspecte de vrăjitorie și mii de copii posedați au ajuns la guvern. Alte delegații din parohiile afectate se duc la Stockholm pentru a cere adoptarea de noi măsuri. Guvernul ezită. Unii dintre regenți preconizează o politică a tăcerii. Experiența războiului din Germania îi învățase că de aceste afaceri cu cît se vor ocupa mai mult cu atît ele se vor agrava. Dar, în numele Justiției, ei sînt obligați să cedeze la insistențele opiniei publice. Mora obținuse o comisie regală; și alte

parohii au avut dreptul la aceste favoruri. Un nou tribunal regal este trimis în primele zile ale anului 1671. Curînd și alte provincii intră în fierbere.

Persecuția se întinde de-a lungul coastei de nord, și noi comisii vor trebui să vină la fața locului. Cea din Hälsingland se află în sesiune din primele luni ale anului 1673. Președintele ei, Gustaf Rosenhane, este un funcționar foarte erudit. În afara preoților și a judecătorilor locali, el mai are alături doi experți legali, Anders Stiernhöök, magistrat la Curtea de Apel, și pe Carolus Lundius, profesor de drept la Uppsala. Chiar de la început, aceste trei persoane au dezaprobat energic modul iresponsabil în care sînt conduse procesele. Critica lor este severă și rațională. A-ți fundamenta judecata, mai ales cînd este vorba de pedeapsa cu moartea, pe mărturiile complicilor și ale copiilor este în ochii lor absolut ilegal. Mai mult, conținutul factual al povestirilor despre Blåkulla sînt de natură să lase grave îndoieli asupra adevărului și substanței lor.

Majoritatea membrilor tribunalului își păstrează însă opinia conform căreia este necesar să se încreadă în mărturiile pe care le pot obține. „Unde vei găsi pîine în deșert", argumentau ei. Cereau deci măsuri legale severe și eficace. Numeroase sentințe de moarte sînt executate din pricina preoților și reprezentanților locali, împotriva opiniei președintelui și a partizanilor lui.

Nu se întrevede un sfîrșit proceselor. Un mare număr de copii este afectat și mai mult de o mie de persoane sînt suspectate și interogate. În primii ani, răspîndirea unei asemenea veritabile panici morale poate fi relativ consecvent urmărită din sat în sat, aproape din fermă în fermă. Judecînd după viteza și direcția de răspîndire, ni se pare că legăturile strînse între vecini și sate joacă un rol important. Toate acestea pot fi coroborate prin conformitatea acuzațiilor în interior, ca și între grupurile locale, și chiar individual, între familii. Zvonurile și povestirile care circulă influențează pe tineri și pe bătrîni. Există căutători profesionalizați de vrăjitori, în general băieți tineri capabili să vadă cine se duce la Blåkulla și care sînt plătiți pentru osteneala lor din banii parohiei. Cîțiva băieți mai îndrăzneți obțin mîncare și băutură de la diferite persoane pe care, în schimb, nu le vor turna. Această combinație de cerșetorie și șantaj este practicată mai ales de tinerii orfani. Autoritățile încercau să stopeze un asemenea trafic, dar el era întreținut de preoții și bătrînii parohiei.

Mitologia Blåkullei era cunoscută dintotdeauna, de la începutul începutului proceselor. De-a lungul anilor se adaugă detalii și o schimbare vizibilă de reliefare, dar, în ansamblu, povestirile sînt aceleași în toată voluminoasa documentare privind vrăjitoria (o estimare prudentă aproximează 10 000 de pagini).

Blåkulla este o reflectare naivă a lumii țărănești. Majoritatea caracteristicilor sînt de fapt imagini de oglindă, răsturnate într-o modalitate dihotomică. Se mănîncă pe la ceafă, se țin lucrurile cu mîna stîngă, se întrețin relații sexuale spate în spate și se naște prin anus, „dar asta nu face rău". Semnificația acestor acte, banale chiar dacă inversate, nu are nimic diabolic. Dimpotrivă, lumea Blåkullei este descrisă în acest stadiu mai mult în glumă. Este vorba despre o sală de ospețe luminoasă și împodobită, o nuntă în care se revarsă belșugul, laptele, fiertura, pîinea „dulce ca smochinele". Numai obiceiurile religioase, o dată transformate, dobîndesc implicații sinistre. Dihotomia devine perversiune: renegarea

lui Dumnezeu, pactul cu Satan, botezul diabolic, înscrierea în cartea neagră, rugăciuni ale damnării („Tatăl nostru care ești în Infern...").

Astfel, lăsată de capul ei, Blåkulla funcționează mai mult ca o distracție. Totuși, cel care rupe pactul cu diavolul este supus represaliilor. Hrana se transformă în broaște și mîl, sala de banchet devine friguroasă, întunecată și tristă. Satan, care apare mai întîi ca un bărbos simpatic, devine păros, încornorat, cu coadă și diabolic gol. Șerpii sînt folosiți într-un fel care amintește de vrăjitoarea vikingă de pe monumentul de la Hunnestad. Cîteva vrăjitoare se deghizează în ciori, corbi și alte păsări negre. Renegații sînt jupuiți de vii și pielea lor întinsă pe zid sau umflată cu aer și lumină în așa fel încît să pară că stai la masă cu niște fantome golite, „luminiscente".

Dar oroarea are și ea limite. Blåkulla nu este Infernul care se află dedesubt, în regiunile inferioare. Diavolul este înlănțuit sub masă. Îngeri albi intervin, protejînd copiii chinuiți. Binele și Răul se amestecă, disputîndu-și sufletul celor tineri, fiind deci experimentate diferit de diverși copii. În această ambianță instabilă

Regiunea Österbotten din Finlanda, unde prigoanele împotriva vrăjitoriei au fost cele mai numeroase din țară (gravură după *Succia Antiqua et Hodierna*, 1716)

și haotică, îngerii albi par să apere pe copii și pe inocenți împotriva forțelor tenebrelor. Elemente evident chiliastice sînt conectate în această confruntare pitorească între Cer și Infern.

Aproape pretutindeni, populația locală participa activ la procese. Autoritățile sînt influențate de cererile insistente ale delegațiilor parohiale trimise la Stockholm. Este absolut evident că părinții și rudele familiilor fac uz de presiuni, cadouri și alte lucruri, pentru a-i convinge pe copii sau pe suspecți să mărturisească și să povestească despre Blåkulla. Atacuri personale și linșaje directe sînt aplicate celor taxate drept vrăjitoare.

Anumite familii riscă mai mult decît altele să fie acuzate. Mai mult de jumătate din vrăjitorii interogați sau condamnați aparțin familiilor din care doi sau trei membri au fost deja acuzați. Certurile între familii pot și ele contribui, dar acuzațiile în interiorul casei sînt la fel de obișnuite ca și între grupuri. Ipoteza curentă, în materie de cercetări privind vrăjitoria, conform căreia acuzațiile erau îndreptate mai ales împotriva celor săraci, nu poate fi verificată în arhivele suedeze. O examinare a situației economice a ținutului Mora, bazată pe semănături și seceriș, după lista dijmelor, pare să ateste faptul că suspecții aparțineau mai degrabă claselor mijlocii și superioare ale comunității.

De-a lungul întregii perioade, mii de copii s-au prezentat în fața tribunalelor. Ei au jucat un rol decisiv în stabilirea probelor. Fiecare copil nu acuza, la început, decît o singură vrăjitoare, dar, mai tîrziu, și mai ales în Nord, ei povesteau cum fuseseră transportați de două sau mai multe vrăjitoare, după caz. Și, în afară de asta, ei văzuseră multe vrăjitoare la Blåkulla! Astfel va spori numărul acuzațiilor. Participarea infantilă variază și ea. În Nord, aproximativ cincisprezece martori tineri au produs mai mult de jumătate din mărturii. Acești copii energici și vindicativi dau dovadă de o serioasă uniformitate în acuzațiile lor, pe care le îndreaptă adesea împotriva unor grupuri de familii locale.

Presiunea la care sînt supuși acuzații variază în diverse moduri. Uneori li se aplică tortura. Preoții care adună argumentele preliminare și chiar tribunalul pot ajusta numărul martorilor după voia lor. În consecință, martorii acuzării sînt mai mulți decît martorii apărării. Numărul complicilor gata să depună mărturie este evident în relație cu nevoile lor, căci în districtele în care numărul suspecților care mărturisesc este mare scade rolul copiilor și invers.

În urma acestor neregularități, guvernul provinciei de Nord se află într-o situație dificilă în privința continuării procedurilor legale. Se temeau, raportează ei la Stockholm, că numărul execuțiilor poate deveni intolerabil. Dar guvernul răspunde de această dată printr-o politică și mai represivă: „Nu se poate ușura o lege numai din pricina cantității. Onoarea lui Dumnezeu și purificarea țării de un păcat atît de grav trebuie să fie preocuparea noastră cea dintîi." Utilizarea torturii împotriva vrăjitoarelor serios suspectate este autorizată.

Anul 1675 marchează zenitul proceselor. Numărul exact al execuțiilor nu este cunoscut, dar totul dovedește că ar fi fost cel puțin 100 de victime. Guvernul și-a exprimat atunci din nou dezgustul pentru felul în care evoluează procesele, cu atît mai mult cu cît mărturiile copiilor, proba cea mai importantă împotriva celor care refuză să se confeseze, sînt contradictorii și nesigure. Guvernul refuză

deci să autorizeze noi execuții înainte ca această problemă, asemenea altora, legale și practice, să fie rezolvată. Comisia din Nord este revocată cu asentimentul regelui Carol al XI-lea, devenit major.

După ce bîntuise patru ani în Nord, persecuția coboară acum spre Sud. În provincia Uppland, în apropiere de Stockholm, apar cazuri izolate la începutul anului 1675. Cînd, în anul următor, și acest oraș va fi afectat, se înființează aici două noi comisii. Și atunci încheierea proceselor are loc în capitală. Pentru prima oară, magistrații Curții regale și membrii guvernului pot vedea prigoana de aproape. Încetul cu încetul, ei reușesc să evalueze criticile formulate de multă vreme de anumiți comisari din provincie. Dar e nevoie de timp, aproape doi ani, înainte ca schimbarea să devină definitivă. La început, se acordă puțină atenție acestei probleme. În vara anului 1675, oamenii din clasele superioare se distrează vizitînd casele special amenajate pentru a proteja copiii posedați. Contele de la Gardie îl invita pe ambasadorul Franței să vadă spectacolul copiilor delirînd. Într-o scrisoare adresată regelui său, scepticul ambasador comentează: „Am asistat din cînd în cînd la această comedie, pe care am găsit-o foarte bine jucată".

La început comisia din Stockholm își conduce investigațiile după metodele tradiționale. Se pronunță mai multe sute de sentințe de condamnări la moarte. O femeie este arsă de vie — singurul caz în perioada desfășurării acestor procese. Și, brusc, copii-martori încep să mărturisească precum că relatările lor erau complet imaginare, iar femeile acuzate de vrăjitorie nevinovate. Tribunalul trece atunci prin sită toate mărturiile, cu același rezultat. Toate femeile condamnate sînt eliberate.

Astfel vor înceta, în 1676, procesele pentru vrăjitorie, după aproape zece ani de frămîntări, implicînd mii de oameni ca martori și suspecți, dintre cei mai activi. Patru din ei sînt condamnați la moarte pentru false acuzații. Se tipărește o indulgență și se răspîndește în toată țara: „Dumnezeu a învins în cele din urmă furiile lui Satan".

Finlanda a evoluat aproape la fel ca Suedia. Pînă la jumătatea secolului al XVII-lea, cazurile de *maleficium* predomină. Faptul că majoritatea acuzațiilor de vrăjitorie au fost mult timp bărbații rămîne o caracteristică marcantă. La începutul secolului al XVI-lea, ei constituie 60% dintre acuzați și pînă la 75% din condamnații pentru vrăjitorie. Această proporție se inversează însă o dată cu apariția diabolismului, la mijlocul secolului al XVII-lea. În anii 1660, aproape 60% din condamnați sînt femei, iar cînd persecuțiile ating apogeul, în deceniul următor, două treimi din condamnați sînt femei. De îndată ce vînătoarea de vrăjitoare intră în declin, în cursul anilor 1690, bărbații încep din nou să domine în ambele categorii. Putem deci conchide că magia malefică, la fel ca și cea benefică, așa cum e definită ea de țărănimea finlandeză, este o preocupare masculină.

Un studiu aprofundat al primelor procese arată că majoritatea acuzațiilor de vrăjitorie erau asociate cu hrana și animalele; boala și sănătatea veneau în al doilea rînd. O victimă a vrăjitoriei sau un membru al familiei sale îl acuza pe vrăjitor de a fi provocat maladia. Dacă părțile intrate în conflict nu au puterea de a-și vrăji dușmanii, aceste servicii pot fi prompt îndeplinite de profesioniștii

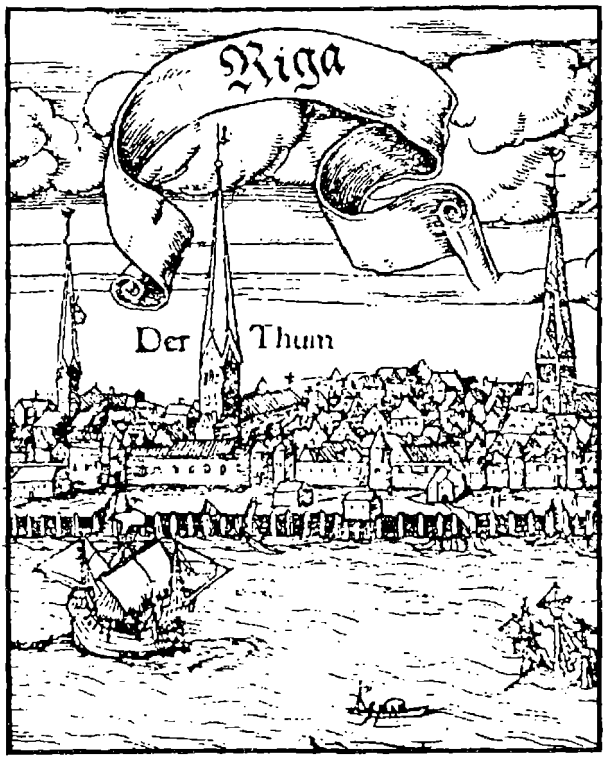
itineranți. Vrăjitorii mai sînt consultați pentru descoperirea lucrurilor furate, în care ocazie acesta învîrte o sită (coscinomanția), și pentru a se răzbuna pe hoț.

Marile persecuții coincid aproape cu cele din Suedia anilor 1670. Vînătoarea de vrăjitoare se desfășoară în arhipeleagul Åland, în zona baltică, și în provincia Österbotten, de-a lungul coastei de vest, față în față cu Suedia. La Åland judecătorul local introduce concepte demonologice contemporane, din cele stabilite de Benedict Carpzov și Michael Freude. Acuzația cea mai gravă privește pactul cu diavolul. Suspecții sînt interogați, după condamnare, pentru obținerea denunțurilor, și atunci se folosește și tortura. Se caută semnul diavolului și vaselina vrăjitoarelor. Pe scurt, sînt prezente aproape toate elementele acelei furii persecutoare împotriva vrăjitorilor. Opt sau nouă femei sînt condamnate la moarte. Dar, în 1670, se descoperă că majoritatea mărturiilor a fost fabricată de suspecți, ca urmare a amenințărilor și torturii. Persecuțiile se opresc deci brusc.

Douăzeci de femei și doi bărbați sînt condamnați la moarte la Österbotten între 1674 și 1678. Trebuie să notăm că aceste procese, ca și cele din Åland, se desfășoară în apropiere de zona baltică, acolo unde populația este de origine suedeză și vorbește mai degrabă suedeza decît finlandeza. Relația cu procesele din Suedia este foarte limpede aproape pretutindeni, cu acei copii și tineri care joacă un rol important ca martori, certificînd vizitele la Blåkulla. Există totuși anumite trăsături caracteristice ale proceselor de la Österbotten. Orașele din ținut sînt mici, cîteva sute de locuitori cel mult, dar relațiile sînt strînse, datorită unui comerț important. Comparată cu restul țării, provincia este bogată. Suspiciunile exprimate în procese sînt parțial legate de problemele de afaceri cărora li se caută motivația invocînd vrăjitoria. Rumorile pun de asemenea în lumină vechi conflicte între familii.

În Estonia și în Livonia, provinciile baltice de sub dominația suedeză din secolul al XVII-lea, autoritățile, printre care și Hermann Samsonius, episcopul de Riga, au adoptat o poziție prudentă și mai degrabă conservatoare în cazurile de vrăjitorie. În 1626, Samsonius publică „Nouă predici selecționate și bine întemeiate despre vrăjitorie" (*Neun außerlesen und wohlbegründete Hexenpredigt*). El recunoaște aici trei tipuri de vrăjitori: 1) Melancolicii, orbiți de diavol, imaginîndu-și că au semnat un pact cu el, fără să-l fi semnat cu adevărat. 2) Cei care au semnat cu adevărat un pact cu el, dar n-au făcut nici un rău. Aceștia aveau să fie excluși din parohie (episcopii suedezi adoptaseră aceeași atitudine în epoca respectivă). 3) Cei care făcuseră un pact cu diavolul, îl slujiseră de bună voie și făcuseră rău oamenilor, animalelor, recoltelor. Cuvîntul lui Dumnezeu și codul imperial germanic numit *Carolina* poruncesc ca aceștia să fie arși de vii.

În ciuda moderației lor relative, aceste argumente au foarte puține legături cu figura populară a vrăjitorului din Livonia, care n-a dezvoltat niciodată trăsături demonologice. Ca în Finlanda, magicienii sînt adesea bărbați și se ocupă să ucidă sau să îmbolnăvească oameni și vite, au de a face cu vîrcolaci și, ca o specialitate ciudată, practică magia asociată cu fermentația berii „vrăjite" care infectează corpul victimelor cu viermi, broaște sau rîie. Nevasta unui țăran, de exemplu, a fost acuzată că ar fi adus blestemul șerpilor asupra berii unei nunți. Ea suflase în damigeana cu bere, apoi o dăduse mirelui s-o bea.



Gravură reprezentînd Riga (Sebastien Munster, *Cosmografia*, 1550)

Credința în vîrcolaci este larg răspîndită. În cursul numeroaselor procese, persoane de ambele sexe sînt acuzate că fac rău cînd se transformă în vîrcolaci. O femeie mărturisește că ea a fost vîrcolac timp de patru ani și că a ucis un cal și alte cîteva animale. A ascuns apoi pielea de lup sub o piatră din cîmp. O altă femeie mărturisește că o bătrînă vrăjitoare a dus-o în pădure și a hrănit-o cu rădăcini dulci, apoi amîndouă au început să vîneze sub formă de vîrcolaci. Cînd judecătorii l-au întrebat dacă participă la vînătoare cu trupul, un bărbat a confirmat că a descoperit urmele dinților de cîine pe picior, rana provocată pe cînd era vîrcolac.

În documentele păstrate în tribunale, datînd din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, au fost descoperite cel puțin două sute de cazuri din care numai 65 s-au încheiat cu condamnări la moarte. Absența virtuală a diabolismului în procesele din țările baltice ne ajută să explicăm de ce în aceste ținuturi nu s-au practicat pe scară largă persecuțiile împotriva vrăjitoriei. Dacă persecuțiile, după cum cred anumiți cercetători, fac parte dintr-un program educativ pentru creștinare și evoluția poporului de jos, Livonia poate fi socotită un caz negativ în acest domeniu. Distanța socială și culturală între țărănimea locală, pe de o parte, și proprietarii germani și guvernanții suedezi, pe de altă parte, a întîrziat punerea în funcțiune

a unui asemenea program pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, cînd vrăjitoria nu mai era la modă.

PRIVIRE DE ANSAMBLU

Diversele părţi compunînd zona nordică dovedesc marile similitudini în domeniul magiei şi vrăjitoriei. Legislaţia este fundamental aceeaşi, dirijată aproape exclusiv împotriva acelui *maleficium*. Procedura legală acordă mult spaţiu părţilor în conflict, în timpul procesului acuzator dominant, cel puţin pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea. În zonele periferice, Islanda, Finlanda şi Livonia, magicianul tipic este un bărbat, caracteristica datînd probabil din timpurile precreştine.

Dar există şi cîteva caracteristici regionale interesante. Ştiinţa magiei negre, total demonizată în Suedia şi Finlanda, asociată sabatului de la Blåkulla, n-a fost niciodată încorporată în cosmologia ţărănimii daneze sau livoniene.

Discursul despre vrăjitorie este rezultatul unui amestec constant şi al unei restructurări de elemente eterogene, cum ar fi vechea idee de a zbura şi de a visa, *gandreið* şi *utiseta*, etiologia populară a bolii şi nenorocirii, demonizarea savantă a naturii. Totuşi, ritmul şi importanţa acestui proces variază în diferitele ţări nordice. Ele sînt foarte ridicate în Suedia şi Finlanda, contribuind la marea persecuţie a anilor 1670. Militarizarea societăţii şi fiscalitatea, constant asociată lungilor războaie din Livonia, Polonia şi Germania, au creat poate un stil de guvernare suedez mai ambiţios şi mai intervenţionist, tradus printr-o preocupare activă din partea clerului şi a funcţionarilor locali, oricît de puţin s-ar fi pretat condiţiile, pentru ţărănimea care furniza soldaţi şi plătea impozite. În Livonia şi în Danemarca, dimpotrivă, aristocraţia latifundiară care controla guvernul local era mai puţin înclinat să considere vrăjitoria ca o ameninţare ideologică şi nu intervenea decît dacă o simţea ca pe o ameninţare fizică directă.

Spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, persecuţiile vrăjitorilor se sting aproape pretutindeni în Nord. Valuri ocazionale izbucnite prin sate sînt reprimate cînd ajung în faţa Înaltei Curţi. În anul 1686, Danemarca dictează ultima ei lege privind vrăjitoria (aplicată mai tîrziu de Norvegia şi Islanda); ea stipulează că toate pedepsele cu moartea pronunţate de tribunalele din comitate urmau să fie prezentate obligatoriu în faţa Curţii Supreme.

În Suedia, revelaţiile spectaculoase făcute la Stockholm, în 1676, pun capăt unei mari persecuţii împotriva vrăjitoriei. După aceea, nu se mai ivesc decît cazuri izolate. Ultima execuţie pentru vrăjitorie are loc în anii 1710. În noul cod naţional din 1734, vrăjitoria malefică şi pactul cu diavolul sînt întotdeauna ofense capitale. Dar această lege n-a fost niciodată aplicată şi a fost retrasă din cod în 1779.

CAPITOLUL VIII

Ruguri tîrzii în Europa Centrală și Orientală

GÁBOR KLANICZAY

„De strigis vero que non sunt, ne ulla questio fiat", scrie în acel *Decretum* promulgat în jurul anului 1100 de Coloman Librarul, regele Ungariei. Istoriografia ungară, după epoca Luminilor, s-a felicitat mereu, timp de un secol, cu privire la această manifestare precoce a înțelepciunii medievale care respingea „superstițiile". Se bucurau să creadă că valurile de persecuții proprii civilizației occidentale, implicînd mii de victime, această „demonomanie", calificată drept „demențială" (*witch craze*) de unii istorici anglo-saxoni, atinsese foarte puțin Europa Centrală la sfîrșitul Evului Mediu și începutul epocii moderne.

O NOUĂ PRIVIRE

Astăzi știm, firește, la ce să ne așteptăm în privința legislației „luminate" de la începutul secolului al XII-lea. Se știe că Biserica din Evul Mediu timpuriu a condamnat, secole de-a rîndul, una din variantele credinței populare în vrăjitorie: aceea care accepta existența reală a acelor *strigae* (menționate chiar în decret), a vrăjitoarelor zburînd în noapte, furînd prunci și sugîndu-le sîngele; acuzațiile de acest gen fuseseră într-adevăr respinse; acel *Decretum* al lui Coloman n-a făcut în realitate decît să reîmprospăteze o tradiție juridică din epoca carolingiană, aceea din *Canon Episcopi*, datînd din secolul al XI-lea. Să adăugăm că un alt tip de vrăji numite *maleficium* sau *veneficium* fusese, de asemenea, condamnat și sancționat de Coloman, în spiritul jurisdicției predecesorilor săi, sfîntul Ștefan (I, 33–34) și sfîntul Ladislau (I, 34): în al treilea paragraf (1, 60) care urmează faimoasei fraze citate, se permite o pedeapsă severă pentru orice fel de *malefici*. Dar ar fi la fel de eronat să vorbim de o atitudine medievală „luminată" în materie de vrăjitorie, pentru faptul că manifestarea exacerbată a acestei credințe, care a antrenat prigoane masive, n-a apărut decît la sfîrșitul Evului Mediu, într-o imagine sintetică reunind *striga*, *malefica* și alte ființe imaginare, tot atîtea încarnări ale țapului ispășitor.

O comparație a caracteristicilor generale din Est cu cele din Vest revelează că au existat într-adevăr diferențe între cele două regiuni ale Europei, și chiar faptul că prigoana a numărat mult mai puține victime în Est. Dar cercetări mai nuanțate, întreprinse recent, au dovedit că această regiune nu prea are nici ea de ce se lăuda. Dacă persecuțiile au început mai tîrziu, ele au durat în schimb

timp mai îndelungat, în unele locuri pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Și dacă datele noastre dezvăluie mai puține persecuții masive, mecanismele acuzării, apariția țapilor ispășitori și reglarea de conturi au fost esențial aceleași ca și în Europa Occidentală.

Se explica de obicei caracterul moderat al vînătorii prin absența, în Europa Centrală și Orientală, îndeosebi la populațiile ortodoxe, a variantei „savante" a credințelor, elaborată de demonologi erudiți. Această mitologie, din ce în ce mai populară, începînd din secolul al XIV-lea, vedea în vrăjitoare o sectă obscură, dușmană creștinismului. Se deducea puterea lor malefică din alianța cu diavolul, iar virtuțile lor oripilante din ceremoniile sabatice, însoțite de orgii satanice și bancheturi canibale, justificînd astfel brutalitatea arhaică a interogatoriilor (proba cu apa, tortura etc.)

Cercetări recente au adăugat lucruri noi acestei componente „diabolice" a credințelor și persecuțiilor central-europene. Cu toate că evantaiul cerințelor arhaice implicate în vrăjitorie a fost efectiv mai larg decît în Occident, examenul lor atent pare să înlăture ipoteza conform căreia figura diavolului a fost introdusă numai de „docți" și „inchizitori". S-a descoperit că reprezentările sabatului diabolic aveau rădăcini multiple în credințele arhaice.

Studiul comparat al istoriei persecuțiilor în Europa Orientală și Occidentală pe care îl vom aborda aici are drept scop să schițeze o nouă imagine de ansamblu, care începe să se contureze datorită cercetărilor recente. Dar se cuvine să spunem mai întîi cîteva cuvinte despre deficiențele surselor.

Studiile comparate de istorie a vrăjitoriei implicînd și Europa Orientală citează de obicei exemplul Poloniei, extras din monografia lui Bohdan Baranowski, apărută în 1954. O serie de date care au aerul unor statistici dau socoteală despre vreo cîteva zeci de mii de execuții, la care, după părerea autorului, ar trebui să adăugăm alte cinci mii de cazuri suspecte de linșaj. Baranowski ne comunică, de asemenea, frecvența proceselor la fiecare sfert de secol și indică 55% între 1676 și 1725. O lectură mai atentă a cărții (pe care obstacolul limbii a interzis-o majorității cercetătorilor occidentali, ca și în cazul altor țări est-europene, de altfel), dezvăluie faptul că cifrele lui Baranowski sînt doar estimări. El a multiplicat pur și simplu numărul (și acesta estimat! 1250) tribunalelor cu acela al proceselor (presupunînd în jur de patru pentru fiecare tribunal) și al mediei (două pentru fiecare tribunal) condamnărilor la moarte sau al deceselor survenite în cursul interogatoriilor. În sprijinul afirmațiilor sale, autorul trimite la vreo duzină de publicații de istorie regională din secolul trecut și la datele provenind din patru sau cinci procese, analizate la modul real; cartea este de altfel consacrată înainte de toate literaturii demonologice și dezbaterilor juridice poloneze.

Studiile comparate se pot baza astăzi pe cercetări sistematice (aducerea la zi și cercetarea amănunțită a surselor) numai pentru procesele de vrăjitorie din Austria (implicînd Stiria, înainte de toate) și Ungaria. Numai în aceste țări s-a încercat studierea statistică a surselor oferite de o mie de procese, editări de noi surse și de analize atît ale credințelor cît și ale valurilor de persecuții din punctul de vedere al istoriilor ideilor și al dreptului. În privința proceselor de vrăjitorie din alte țări ale Europei Centrale nu există decît articole de circumstanță și cîteva

cărți analizînd în detaliu un număr mic de procese. Cercetarea sistematică a istoriei vrăjitoriei pentru ansamblul Europei de Est n-a fost niciodată abordat, în ciuda Congresului organizat în acest scop la Budapesta în anul 1988. Dar primele tentative de inventariere a materialului atesta deja bogăția acestora și încuraja întreprinderea unor cercetări mai amănunțite. Turul de orizont care urmează nu poate avea nici el alte pretenții.

ÎNCEPUTURILE MEDIEVALE

Datele risipite privind acuzațiile de vrăjitorie în Europa Centrală și Orientală dezvăluie o imagine asemănătoare celei din Europa Occidentală. Primele documente care vorbesc despre execuții vin din Rusia: cronica lui Nestor semnalează că, în 1024, la Suzdal, după o severă foamete atribuită cîtorva vrăji, au fost executați cîțiva bătrîni; în 1071, la Rostov, circumstanțe asemănătoare au costat viața mai multor femei, mai tinere sau mai vîrstnice. În 1227, o vrăjitoare a fost arsă la Novgorod. După o nouă perioadă de foamete la Vladimir, între 1271 și 1274, episcopul Serapion taxa drept „superstițios" obiceiul de a atribui flagelurile naturii vrăjilor. Predica lui, din fericire păstrată, ne informează că în vremea aceea, în Rusia, pedeapsa obișnuită pentru vrăjitorie era rugul (în 1227 au fost arși patru vrăjitori și la Novgorod), și că demonstrarea obișnuită a „culpabilității" ar fi proba apei. Celebrul călător și comerciant negustor arab, Abu-Hamid al-Gharnati, în trecere prin Kiev, în 1153, descrie astfel această probă aplicată vrăjitoarelor: „În această țară, femeile bătrîne sînt acuzate de vrăjitorie cam la douăzeci de ani o dată, ceea ce stîrnește o emoție generală în sînul populației. Sînt prinse și adunate la un loc toate suspectele, pentru a fi aruncate în marele fluviu care trece pe acolo (Nipru?), cu gleznele și mîinile legate. Cele care plutesc sînt declarate vrăjitoare și arse: cele care se duc la fund sînt disculpate de orice bănuială de vrăjitorie și eliberate."

Și din regatul Ungariei posedăm date cu privire la ordaliile practicate în procesele de vrăjitorie. *Regestrum Varadinense*, alcătuit la începutul secolului al XIII-lea, la Oradea, unde se păstrau moaștele regelui sfînt Ladislau, dau seamă de rezultatele probei cu fierul înroșit în chestiuni de *maleficium* și *veneficium*: douăsprezece cazuri între 1213 și 1219.

Statutele orașelor din Europa Centrală arată că în secolele al XII-lea și al XIV-lea acuzațiile de vrăjitorie revin cu regularitate. Primele măsuri împotriva vrăjitoriei sînt atestate în Dalmația: 1214, 1240, Korcula; 1272, Dubrovnik; 1312, Split; 1322, Trogir; 1331, Hvar; 1388, Krk. Statute asemănătoare apar în 1350 la Brünn (Brno) și în 1405 la Buda. Primele documente mai detaliate cu privire la procese datează din 1360 și 1379 și vin de la Zagreb, unde șase femei au fost citate în fața justiției pentru vrăjitorie și cel puțin una din ele știm precis că a fost condamnată la rug. În jurul aceleiași epoci, în anii 1270, vor avea loc procese de vrăjitorie și la Praga. În jurul anului 1334, se vor înregistra în Boemia acuzații de vampirism, credință înrudită cu vrăjitoria. Statutele orașelor poloneze păstrează

asemenea date începînd din secolul al XIII-lea: cele acuzate de vrăjitorie ispăşeau printr-o severă penitenţă şi prin prestarea unui jurămînt de purificare.

Printre promotorii vînătorii de vrăjitoare, trebuie să menţionăm, în afara autorităţilor municipale, mediile senioriale. În Occident, acuzaţiile de vrăjitorie se răspîndeau în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea ca instrumente de răzbunare în intrigile de curte: ele apar la curtea pontificală de la Roma (printre duşmanii lui Bonifaciu al VIII-lea, de exemplu), ca şi la curţile princiare (aceea a lui Filip cel Frumos). Aceleaşi fenomene se observă, în Europa Centrală, la curtea lui Carol al IV-lea de la Praga. Ţarul Ivan al III-lea atribuia vrăjitoriilor moartea soţiei sale Maria Tvernova şi, acuzînd-o de vrăjitorie chiar pe cea de a doua soţie a lui, Sofia, a aruncat-o, într-o noapte a anului 1497, în rîul Moscova. Bănuiala de farmece a fost de asemenea susţinută cu privire la sterilitatea Beatricei de Aragon, soţia lui Mathias, regele Ungariei (mort în 1490).

Acuzaţiile provenite din mediile aristocratice se explică, în afara intrigilor politice şi amoroase, prin dorinţa de a da satisfacţie poporului care aştepta de la seniori sprijinul justiţiei. Aceste iniţiative locale au contribuit mult la popularizarea vînătorii de vrăjitoare la sfîrşitul Evului Mediu. În Ungaria, prima condamnare la moarte pentru vrăjitorie a fost pronunţată întîia oară în 1387, din înalta poruncă a seniorului Menyhart Karolyi. Primele instrucţiuni detaliate vizînd urmărirea metodică a vrăjitoarelor (1427 şi 1432) au fost publicate de socrul lui Sigismund de Luxemburg, puternicul conte Hermann de Cilli, pe proprietăţile sale din Slovenia. Asemenea iniţiative senioriale au jucat pretutindeni un rol important în declanşarea prigoanelor masive din secolul al XVI-lea: e suficient să trimitem la eruditul italian Giovanni-Francesco Pico, senior de la Mirandola (nepotul faimosului Pico de la Mirandola), instigator al proceselor de vrăjitorie în Italia de nord (1523), a căror experienţă o consemnează într-un tratat de demonologie (*Strix*), devenit foarte popular.

În privinţa demonologiei, această mitologie „savantă", construită de predicatori, teologi, inchizitori şi judecători, în lupta împotriva superstiţiilor „populare", se cuvine să observăm că anumite regiuni ale Europei Centrale făceau şi ele parte din pămîntul-mamă în care se elaborase doctrina. În anii 1430, Giacomo della Marca, celebra figura militantă a călugărilor franciscani, care predica împotriva ereticilor (patarini, husiţi) din Balcani, din Transilvania de sud şi Ungaria, ridicîndu-se şi împotriva superstiţiilor populare răspîndite aici, printre care, probabil şi vrăjitoria, cum pare să dovedească tratatul său *De Sortilegiis*, din nefericire pierdut. *Malleus maleficarum* al lui Iacob Sprenger şi Heinrich Krämer (Institoris), manualul de bază al întregii demonologii, îşi extrăgea materialul din documentele proceselor instruite de cei doi dominicani inchizitori; Institoris se sprijinea, în afara experienţei sale de la Heidelberg şi Ravensburg, pe importanta serie de procese pe care le condusese la Innsbruck, în 1485.

Procesele de la Innsbruck fac parte din noul tip de persecuţii: procesele în lanţ. În Europa Centrală şi Orientală, asemenea procese sînt atestate la începutul secolului al XV-lea: în 1411 douăsprezece femei condamnate pentru vrăjitorie au fost arse la Pskov. În 1443, un proces răsunător a avut loc la Sbenik, în

Dalmația. Secolul al XVI-lea a adus deci și aici, ca în Europa Occidentală, un val de persecuții masive.

VALURILE DE PERSECUȚIE DIN SECOLELE AL XVI-LEA, AL XVII-LEA ȘI AL XVIII-LEA

Aducerea la zi și analiza comparată a surselor și statisticilor, întreprinsă în ultimele decenii, precizează și nuanțează din ce în ce mai mult reprezentarea noastră globală despre evoluția europeană a vănătorii de vrăjitoare. Valurile succesive ale acuzațiilor și proceselor pe care le antrenează par să asculte de un ritm propriu. Primele mari desfășurări de procese apar în secolul al XVI-lea în Alpii elvețieni, Italia de nord și Germania de sud. Ele sînt urmate, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și în primele decenii ale secolului al XVII-lea, în diverse țări, de o vînătoare panică, mai ales în Germania. În chiar interiorul acestei perioade se mai pot observa sub-cicluri autonome, proprii cutărui mare oraș, comitat sau provincie. Valurile intense de persecuții se întind de obicei în împrejurimi, apoi se epuizează. După perioadele de acuzații fioroase implicînd numeroase victime, prigoana împotriva vrăjitoriei este suspendată pentru un timp sau dispare pentru totdeauna. Se mai observă, de asemenea, un fapt curios: în anumite

Vrăjitori și vrăjitoare oferind lui Satan un nou născut
(F.M.Guazzo, *Compendium maleficarum*, Milano, 1626)
Colecție particulară

Diavolul dezbrăcîndu-i pe vrăjitori
(F.M.Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*)

Copii prezentați diavolului în timpul unui sabat
(F.M.Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*)

regiuni, ca Suedia, Norvegia, Germania de nord, prigoanele masive apar, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, exact în clipa în care, în alte părți, cum ar fi Franța, Spania sau Anglia, procesele încep să fie interzise. Datele proceselor înregistrate în Europa Centrală și Orientală își găsesc firesc locul în această imagine de ansamblu. În aceste regiuni, care au urmat întotdeauna evoluția occidentală cu o anumită întîrziere, urmărirea masivă a vrăjitoarelor începe mai tîrziu.

Nu dispunem de date seriale și detaliate decît pentru procesele din Stiria, Austria și Ungaria. În Austria, după cîteva execuții spectaculoase în secolul al

Diavolul dă cartea neagră în schimbul cărții albe (Evanghelia)
(F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*).

Diavol și vrăjitoare metamorfozîndu-se în lup și în pisică
(F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*)

XVI-lea, vînătoarea înverșunată a început în jurul anului 1620, cînd pot fi numărate peste o sută de procese de vrăjitorie numai în cîțiva ani. O altă perioadă de puternice persecuții se situează între 1680 și 1695: acuzațiile de vrăjitorie provoacă, în cîțiva ani, în sudul Germaniei și în Austria, peste 280 de procese care prezintă un stereotip nou. În timp ce, pînă atunci, ca pretutindeni în Europa, bănuiala de vrăjitorie cădea în general asupra femeilor, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea cetele de săraci și de copii minori au fost considerați ca fiind alcătuite din ucenici vrăjitori care încercau să semene panica în Austria. La originea acestei

Vrăjitori şi demoni dansînd în cîntec de vioară
(F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*)

Zborul nocturn. O vrăjitoare în drum spre sabat călăreşte un ţap înaripat
(F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum, op. cit.*)

noi spaime se afla un proces răsunător intentat împotriva lui „Zauberer Jackl", considerat drept prinţul cerşetorilor şi un periculos vrăjitor stăpînind peste o ceată de complici, copii şi vagabonzi; afacerea a dus la execuţia a 140 de persoane alungate din împrejurimile Salzburgului, între 1677 şi 1681. Aceste procese austriece de la sfîrşitul secolului al XVII-lea au provocat creşterea numărului victimelor în favoarea bărbaţilor.

În Stiria, persecuţiile şi-au menţinut aproape acelaşi ritm. După primele procese în 1546, marea vînătoare de vrăjitoare s-a dezlănţuit, la mijlocul secolului

al XVII-lea. Prima panică, în 1661, antrenează execuția prin foc a 41 de vrăjitoare. Între 1670 și 1690, perioada în care s-au stîrnit în lanț cîteva furtuni înfricoșătoare, aproximativ 420 de persoane suspecte de vrăjitorie au fost deferite justiției. Proporția bărbaților și femeilor o reproduce aproape pe cea din Austria: jumătate din acuzați erau bărbați. Tot după exemplul Austriei, au fost acuzați de vrăjitorie cerșetorii, și uneori chiar ciobanii. Numărul proceselor nu a început să scadă decît începînd din secolul al XVIII-lea.

Este instructiv să adăugăm la aceste date statistica proceselor de vrăjitorie din Ungaria, bazată pe cele aproape 2 000 de procese cunoscute, desfășurate între secolul al XVI-lea și secolul al XVIII-lea. Dacă excepțăm cîteva prigoane de la începutul secolului al XVI-lea, acuzațiile regulate reîncep după 1565, aproape simultan în diferite regiuni ale țării, în Transilvania (Cluj, Sibiu), care se bucura de o autonomie relativă începînd din 1541, în Debreținul calvinist, în nordul luteran sau în orașele transdanubiene din Vest, toate aceste ținuturi făcînd parte din regatul supus Habsburgilor. Avem puține date privind a treia parte din ținut, ocupată de Imperiul Otoman. Sigur este că, între 1541 și 1660, procesele n-au lipsit nici aici, dar tribunalele otomane nu par să le fi încurajat. În jurul anului 1620 și apoi după 1660, sub influența tendințelor generale din Europa, persecuțiile se intensifică și în aceste locuri.

Începînd din 1690, numărul proceselor face un salt neașteptat; în a doua jumătate a secolului al XVII-lea se pot număra în medie cam 50–60 de procese pe deceniu pentru ansamblul țării. Cifra se dublează între 1690 și 1710 și se împătrește între 1710 și 1750. Panica față de vrăjitoare s-a manifestat de mai multe ori în această perioadă, iar prigoanele s-au înmulțit în mod deosebit în ținuturile recucerite de la turci. La Szeged, în 1728, se desfășura cel mai răsunător proces, la încheierea căruia paisprezece vrăjitoare au fost executate (două au murit în închisoare). Se pare că furia populației în acest oraș, de două ori încercat, de inundații și apoi de secetă, fusese stîrnită de o bănuială care se generalizase repede: „Vrăjitoarele au vîndut ploaia turcilor". În anii 1750, numărul acuzațiilor, mereu reînnoite, în diferitele ținuturi ale Ungariei, nu a scăzut deloc. Valul de persecuții nu s-a stins decît o dată cu decretul Mariei Tereza, prin care se interziceau procesele de vrăjitorie.

În Polonia, prigoana a atins maximum de intensitate cu o anumită întîrziere, după estimările deja citate ale lui Baranowski: seria de procese care începe la Poznan în 1511 și la Cracovia în 1539 culminează, după părerea lui, între 1676 și 1725, această perioadă cuprinzînd mai mult de jumătate din cazuri. Vînătoarea de vrăjitoare ia sfîrșit și aici tîrziu, ultimul proces datînd din anul 1776.

În Boemia, procesele succesive au început după 1540, dar persecuția masivă nu avea să apară decît spre jumătatea secolului al XVII-lea. Paralelismul cu cronologia austriacă a vînătorii de vrăjitoare se explică, în afară de vecinătate, prin influența directă pe care Austria o exercită după înfrîngerea de la Fehérhegy. Se observă aceeași evoluție și în Silezia, unde procese importante, implicînd mai multe sute de victime, se desfășoară mai întîi în jurul anului 1651, apoi între 1663 și 1665 (Zuckmantel, Ziebnej Gorze). În anii 1670 și 1680, cînd prigoana atinge punctul culminant în Austria și în Stiria, Boemia este și ea tulburată de

mai multe valuri de panică. În materie de incitare la vînătoare, ca şi în conducerea interogatoriilor şi proceselor, un jurist din Olomuc, Jindrich Frantisek Boblig, a dobîndit o tristă reputaţie: se lăuda că trimisese la rug, numai el singur, între 250 şi 300 de vrăjitoare (cifrele avansate prin fanfaronadă sînt, firește, nesigure).

În sudul Austriei, în Slovenia şi Croaţia, persecuţiile prezintă caracteristici asemănătoare cu cele din Boemia. La sloveni, acuzaţiile de vrăjitorie au început în jurul anului 1515, probabil sub influenţă italiană; dar autorităţile au dovedit o indulgenţă „exagerată", cum spun cronicile, ceea ce era gata să provoace o răscoală ţărănească. Primele procese sînt atestate la Maribor, în 1546, şi la Celje, în 1579, dar prigoana vehementă nu apare decît la jumătatea secolului al XVII-lea. Din această epocă datează primele dispoziţii păstrate, venite de la Zagreb, în care vrăjitorii acuzaţi relatau despre sabaturile diabolice de tip occidental. În 1660, la Dubrovnick, o *vilenica* torturată a făcut o mărturisire asemănătoare.

În Slovenia şi în Croaţia, ca şi în Ungaria, acuzaţiile de vrăjitorie şi rugurile s-au înmulţit repede în jurul anului 1690. La Liubliana, au fost arşi cinci vrăjitori, în 1691 şi 1692, şapte femei şi un bărbat murind în timpul interogatoriilor. În doi ani, procesele de vrăjitorie numără treizeci de victime. Tribunalul din Poljane, tot în Slovenia, aflat în mîinile familiei Auersperg, familie aristocratică, un pic prea zeloasă, a condamnat la rug, în 1692, unsprezece femei vinovate de vrăjitorie. În nouă ani, 235 de persoane au fost aduse în faţa justiţiei pentru vina de a fi participat la sabat; avem certitudinea că cel puţin treizeci şi nouă au fost arse. În timpul acestor prigoane masive, un rol important au jucat cîţiva judecători fanatici, cum se întîmplă în general peste tot; duşmanul cel mai înverşunat al vrăjitoarelor a fost Johann Georg Gotscheer, care-şi va desfăşura activitatea după 1696, la Poljane şi Mehovo. Vînătoarea continuă şi în prima jumătate a secolului al XVIII-lea: ultima condamnare la moarte este atestată în 1720, ultimul proces — în 1746, la Metlika. În Croaţia, prigoana a durat un timp mai lung. Gerard van Swieten, medic şi consilier al Mariei Tereza, în perioada hotărîrilor luate împotriva persecuţiei vrăjitoarelor, s-a sprijinit în tratatul său, care abordează exact acest subiect, pe documentele procesului „Magdalenei Logomer, numită în mod obişnuit Heruczina", vrăjitoare tîrîtă în faţa justiţiei la Krizevci, apoi condamnată, în 1758, la rug. Pe această babă lecuitoare avea s-o viziteze Maria Tereza în închisoare, pentru a-i acorda apoi graţierea, trimiţînd-o la spital şi interzicînd în cele din urmă orice proces de vrăjitorie.

În ceea ce priveşte teritoriile situate mai la est, nu posedăm decît foarte puţine informaţii. Procesele ruseşti sînt ceva mai bine cunoscute: documente detaliate ne-au parvenit privind acuzaţiile de vrăjitorie din secolul al XV-lea, legate de intrigile de la curte. Ivan al IV-lea, cel Groaznic, a învinovăţit familia bunicii sale, Glinski, de incendiul Moscovei din 1547 şi s-a folosit de această acuzaţie de vrăjitorie pentru a regla conturile cu aceşti aristocraţi rebeli; se va sluji în mod obişnuit de această armă în perioada numită *opricina*, cuprinsă între 1565 şi 1572. La începutul secolului al XVII-lea, Boris Godunov s-a folosit, la rîndul său, de acuzaţiile de vrăjitorie împotriva rivalilor săi, Romanovii, sub domnia cărora prigoana împotriva vrăjitoriei s-a intensificat, fără îndoială, cum par să dovedească decretele succesive împotriva vrăjitoarelor, de-a lungul secolului

al XVII-lea. Dispunem, de asemenea, de documente privind procesele instituite în orașele și satele Rusiei, care vorbesc despre 99 de acuzați (din care majoritatea sînt bărbați, nu femei: curioasă diferența față de modelul european), dar aceste date nu constituie probabil decît o infimă parte din toate datele înregistrate de tribunale, la care trebuie să adăugăm marele număr de linșaje despre care vorbesc adesea cronicile și relatările de călătorie. Știri asemănătoare ne vin din Ucraina, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cînd ciuma din 1720 antrenează acuzații de vrăjitorie și linșaj în masă. La începutul secolului al XIX-lea, în Serbia, în timpul răscoalei lui Karageorge, o vrăjitoare a fost trasă în țeapă și friptă între două focuri.

CIRCUMSTANȚELE JURIDICE ALE PERSECUȚIILOR

Istoria vînătorii de vrăjitoare a fost studiată în general nu pentru ea însăși, ci pentru concluziile multiple care ar putea dezvălui cauzele acestui scurtcircuit al istoriei creștinătății și civilizației europene, accident greu de explicat și mai greu chiar de justificat. Printre diversele ipoteze care au fost formulate, cele mai plauzibile par să fie cele pe care le oferă istoria dreptului. Se poate măsura efectul evident și catastrofic al posibilității unor noi prigoane legale puse la dispoziția tuturor tribunalelor civile, începînd cu sfîrșitul Evului Mediu, privind obișnuitele acuzații de vrăjitorie dintotdeauna, dar care nu erau reglate pînă atunci decît prin procedeele magice ale exorcismului popular. Statutul de *crimen exceptum*, atribuit proceselor de vrăjitorie în 1532 de către *Constitutio Criminalis Carolina*, emisă de împăratul Carol Quintul, a agravat și mai mult situația, permițînd aplicarea nelimitată a torturii.

În legislațiile ungară, poloneză și cehă, găsim, de asemenea, la sfîrșitul Evului Mediu, legi condamnînd vrăjitoria, ale cărei delicte erau considerate de drept comun (furt, asasinat, viol etc.). Aceste dispoziții au fost confirmate la începutul secolului al XVI-lea de cutumele orașelor și de decretele promulgate de state (1514, Ungaria: *Tripartitum*; 1536, Boemia: *Pavel z Kodlina*). Dar aceste legi nu au furnizat decît o bază limitată persecuției vrăjitoarelor. O schimbare semnificativă a intervenit în secolul al XVII-lea cînd a început să se facă apel la *Carolina* (în Boemia și Moravia, de exemplu) sau după publicarea, în 1656, în Austria, sub domnia lui Ferdinand al III-lea, a acelui *Praxis Criminalis*, întemeiat pe doctrinele faimosului demonolog din Leipzig, Benedict Carpzov. Cercetătorii unguri explică avîntul subit al prigoanei în Ungaria de la sfîrșitul secolului al XVII-lea prin reeditarea acestei opere la Nagyzombat. Cu toate că *Praxis criminalis* nu dobîndește caracter de lege în Ungaria, ea a fost anexată la *Corpus Turis* ungar, exercitînd o influență evidentă asupra întrebărilor puse suspecților torturați, în vederea demascării alianței lor cu diavolul și făcîndu-se în special vinovată de sporirea numărului de procese în lanț. Să menționăm, în sfîrșit, legile rusești împotriva vrăjitoriei; printre ele, decretele țarului Alexei I Mihailovici, promulgate între 1648 și 1653, merită o atenție deosebită: ele ordonă arderea vrăjitoarelor închise într-o cușcă de lemn.

Se poate afirma fără ezitare că numărul pedepselor capitale scade paralel cu reglementarea mai severă a procedurilor legale, cu extensia dreptului de apel și abandonarea treptată a torturii. În Europa de Est, ca și în alte părți, au existat contestații sporadice provocate de abuzurile practicate în anumite procese de vrăjitorie. În Polonia, începînd de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, sub domnia lui Bathori, Jan Kirsztein a publicat la Cracovia libele protestatare sub pseudonimul Cerasius; el a fost urmat, în 1639, de Daniel Wisner (*Tractatus brevis de extramagiis, lumiis, veneficiis...*). Unii înalți demnitari ai Bisericii (episcopul K. F. Czartoryski, primatul Mikolaj Prazmowski) și-au ridicat și ei glasul împotriva abuzurilor. Serafin Gamalski combătea și el, în 1729, superstițiile, în lucrarea sa *Wodka s elixirem*. Dar situația nu se schimbă radical decît spre anul 1772, cînd Stanislas al II-lea August, om aparținînd deja Luminilor, declanșa o campanie contra acestei forme de superstiție, ridiculizînd credința în ea, taxînd-o drept „vampirism ucrainean" și interzicînd orice proces de vrăjitorie. Evoluția este asemănătoare și sub Habsburgi. Scepticismul privind acuzațiile de vrăjitorie, atît de răspîndit deja în Occident, a pătruns la începutul secolului al XVIII-lea și în Austria, în Stiria și Slovenia. Dar în Ungaria și în Croația va trebui să așteptăm interdicțiile succesive ale Mariei Tereza, promulgate între 1756 și 1768, care vor frîna persecuțiile aflate în toi și vor distruge rezistența comitatelor (diviziune administrativă a țării) care vedeau în aceste măsuri anticipații asupra drepturilor lor. În ultimă analiză, se poate conchide că reglementarea juridică a fost de o mare importanță în domeniu. Dar istoria dreptului nu poate furniza prin ea însăși o explicație satisfăcătoare, căci și ea depinde, la rîndul ei, — ca și vînătoarea de vrăjitoare — de numeroși factori externi.

VÎNĂTOAREA DE VRĂJITOARE ȘI RELIGIA

Figura mitică a vrăjitoarei în calitatea ei de aliat al diavolului interesează sfera religiei; întrebarea se pune atunci de la sine: ce are în comun vînătoarea de vrăjitoare cu ostilitățile confesionale ale epocii? Istoricii au discutat îndelung pentru a afla dacă protestanții sau catolicii au fost cei care s-au îndîrjit mai mult împotriva vrăjitoarelor (Biserica ortodoxă fiind întotdeauna considerată cea mai moderată dintre toate). Germania a oferit terenul cel mai fertil studiilor comparate ale ciclurilor și intensității prigoanei catolice și protestante: conform rezultatelor obținute, se pare că cele două confesiuni și-au avut fiecare metodele proprii, dar catolicii au fost mai tenace și mai totalitari pe termen lung, numărînd mai multe condamnări la moarte.

Ungaria, unde conviețuiau mai multe confesiuni, este un bun exemplu. S-a văzut că prigoana a început mai mult sau mai puțin simultan în Ungaria occidentală catolică, în Transilvania, în nordul locuit de saxonii luterani, ca și în orașul calvinist Debrețin și împrejurimi. Un caz special îl oferea Clujul, cel mai mare oraș al Transilvaniei, multiconfesional în secolul al XVI-lea, reunind luterani, calviniști, ortodocși, iezuiți și chiar unitarieni. Coexistența lor nu este lipsită de conflicte, ca să nu spunem decît atît — episcopul unitarian Ferenc David a fost

executat pentru erezie în 1579 — iar o parte din animozități se reflectă și în numărul de acuzații de vrăjitorie în plin avînt. Unul din denunțătorii cei mai cunoscuți a fost Peter Gruz, purtătorul de cuvînt al burgheziei, care a cerut chemarea iezuiților în țară.

Dimensiunile lor asemănătoare ne invită la compararea regiunii calviniste din Debrețin și a comitatului adiacent Bihar cu orașul Sopron și comitatul lui catolic. În primele două ținuturi au avut loc, între 1575 și 1759, 128 de procese pe plan municipal și 89 pe plan departamental, în ultimele avem dovada a 14 procese municipale (dar procesele verbale de după 1618 s-au pierdut) și 91 de procese departamentale, între 1529 și 1768. Dar, așa cum am menționat, adevărata panică a fost stîrnită de lotul orașului catolic Szeged, în anii '20 din secolul al XVIII-lea. Acolo s-a organizat cea mai importantă serie de procese ungurești, cu acuzații „demonologice" de tip occidental. Alte procese în lanț cu caracter asemănător se desfășoară și în alte ținuturi catolice (de exemplu, în 1691 la Samorja-Samorin). Dar să nu ne încredem prea mult în clișee: prigoana intensă de la Szeged a fost urmată, în anii 1730–1740, de cele din orășelul esențial protestant Hodmeszovasarhely.

Manualele catolice de demonologie au contribuit probabil la intensificarea prigoanei în regiunile catolice; majoritatea istoricilor i-au învinovățit mult timp pe acești demonologi sau, într-un sens mai larg, întreaga elită ecleziastă, de a fi „demonologizat" credința populară în vrăjitorie. Am observat mai sus că o parte din exemplele conținute în *Malleus maleficarum* aparțineau proceselor de la Innsbruck din 1485. Opera lui Institoris și Sprenger se răspîndise nu numai în Austria, ci și în alte ținuturi ale Europei Centrale.

În Polonia, ea a înregistrat cel mai mare succes: în 1615, apăruse la Cracovia traducerea poloneză (*Mlot na czarownice*), făcută de secretarul prințului Ostrogorski, Stanislav Zabkowic, care anexa la traducerea sa prescurtată din *Malleus* alte două tratate demonologice celebre: *Formicarius* (1431) de Johann Nider din Bâle și *Theatrum de veneficiis* (1498) al lui Ulrich Molitor din Constance. Pe urmele acestor traduceri, Polonia catolică își producea propria ei literatură demonologică, cea mai bogată din întreaga zonă. Seria tratatelor împotriva vrăjitoriei începe să apară în jurul anului 1570, o dată cu cel al lui Cyprian Bazylik, apărut la Brzesc Litewscki: *Postepek prawa czatorwskiego przeciwko narodowi ludzkiemu* („Măsurile legii diavolului împotriva genului uman"). Printre formele de opoziție în fața multiplelor capcane ale răului, lupta împotriva magicienilor este în mod special recomandată de *Pogrom czarnoksieskie bledy latawcow zdrady i alchimickie falsze* („Lupta împotriva rătăcirilor magice, împotriva trădării spiritului răului și a falsificărilor alchimiste") de Stanislaw z Gor Poklateckego, editat în 1590 la Cracovia. La puțin timp după traducerea tratatului *Malleus*, în 1622, a apărut tratatul intitulat *Sejm piekielny* („Reuniune diabolică"), iar în 1639 a văzut lumina tiparului, la Gdansk, lucrarea cea mai populară a genului, *Czarownica powolana* („Vrăjitoria inspirată"), care așeza printre meșterii vrăjitori pe protestanții și pe „frații polonezi" socinieni.

Un alt autor al demonologiei, născut în zona central-europeană, a fost poligraful lui Carniole, J. W. Valvasor. Lucrarea sa, *Theatrum mortis humanae tri-*

partitum, editat în 1682, la Salzburg, asigură un loc privilegiat dansului vrăjitorilor în Infern. Descrierile magistrale ale principatului Carniole, pe care Valvasor le publica în 1689, emiteau deja cîteva îndoieli privind credința în vrăjitorie, dar lucrarea este totuși plină de istorii despre vrăjitoare și sabbat.

În Ungaria, poate din cauza diviziunii confesionale, demonologia catolică n-a fost întîmpinată cu atîta entuziasm: în procese se fac din cînd în cînd trimiteri, uneori pe un ton sceptic, la faimosul *Malleus* ale cărui exemplare sînt rare în țară, iar în școlile protestante se preciza, spre mijlocul secolului, că afirmațiile acestuia sînt „puțin credibile" (*fides sit pene ipsos*). Nici traducerile, nici tratatele demonologice originale n-au îmbogățit în Ungaria acest gen deloc glorios. Influența variantei demonologice a credinței în vrăjitorie se exercită numai prin codul austriac născut din opera lui Carpzov, *Praxis Criminalis*, deja menționată. O anumită demonologie autohtonă există totuși în Ungaria; conform ultimelor cercetări, protestanții au elaborat, alături de catolici, o doctrină demonologică specială, ale cărei accente diferă de cealaltă, dar care acționează în felul ei asupra persecuțiilor.

Literatura demonologică protestantă apare în Ungaria în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Peter Meliusz Juhasz, episcopul venerat al calviniștilor unguri, trata amănunțit problema, în 1562, în lucrarea *Debreceni hitvallas* („Confesiunea din Debrețin"). El afirma aici, asemenea celorlalți autori protestanți ai epocii, că puterea vrăjitorilor este foarte limitată, că ea nu poate acționa fără „îngăduința lui Dumnezeu" și avansează chiar ideea că dezastrele de care sînt învinovățiți se explică adesea prin fenomene naturale. Dar nu exclude totuși ideea că „vrăjitoarele, fantomele nocturne și sufletele rătăcitoare" ar fi capabile să intre „în casele oamenilor, în prăvălii și în alte locuri închise nu prin deschizături sau traversînd corpuri, ci prin căile pregătite de diavoli pentru ai săi". El pretinde, de asemenea, că diavolul „leagă, înnebunește și copleșește în mii de feluri, prin maleficiile sale", pe oameni. Și cu toate că bănuiește rolul vrăjitorilor mai limitat în aceste mașinațiuni decît bănuiau contemporanii săi, el condamnă, în schimb, cu atît mai sever activitățile populare ale vindecătorilor, descîntătorilor și ghicitorilor, activități magice numite „benefice", pe care le crede diabolice la fel ca orice vrăji malefice. Opoziția radicală la orice fel de magie comportă astfel, din nefericire, condamnarea agresivă, diabolizarea tradiționalei medicine populare.

Un alt reprezentant eminent al protestantismului ungar, Peter Bornemisza, ridică, la rîndul lui, problema vrăjitoriei într-un tratat apărut în 1578 la Sempte, în vestul Ungariei: *Az ördögi kísértetekröl, avagy röttenetes utálatosságárol ez megfertéztetett világnak* („Ispitele diabolice sau înspăimîntătoarea impuritate a acestei lumi bolnave"). În secolul al XVII-lea, tot protestanții publică în Ungaria cele mai multe tratate despre vrăjitori. Printre aceste scrieri, născute în majoritate la Debrețin, trebuie să le menționăm pe acelea ale lui Matyas Nogradi (mort în 1681), episcop al orașului, care stătuse un timp în Anglia: *Az ördögi practikáról mint kellyen ítélni* („Cum să judecăm mașinațiunile diabolice") și *Rövid tracta a varáslásrul* („Scurt tratat despre magie"), anexate amîndouă la cartea *Lelki próbakö* („Piatra de temelie a sufletului"), apărută în 1651. Episcopul a formulat opinia protestantă cunoscută, mai sceptică decît cea a catolicilor, privind puterea

magică a vrăjitoarelor; el avertizează de asemenea că acuzațiile sînt adesea false și țin de calomnie; el recunoaște totuși puterea lui Satan și-i condamnă nu numai pe vrăjitori, dar orice fel de magie populară și pe cei care o cultivă. Referințele sale mărturisesc, la fel ca o dispută școlară condusă în 1655 de un alt episcop din Debrețin, György Komáromi Csipkés, că manualele cele mai importante de demonologie catolică și protestantă nu erau necunoscute la Debrețin. Scurtul tratat al lui András Csehi P. și János Mediomontanus (Cimbalmos), *Disputatio theologica de lamiis veneficiis*, trimițînd, ca și cel al lui Nogradi, la englezul William Perkins, vorbește cu dispreț despre *Malleus*, citînd pe celebrul specialist italian al magiei naturale, Giovanni Battista della Porta. În scrierile predicatorilor protestanți se găsesc, de asemenea, aluzii frecvente la vrăjitoare, dar expresia devine, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, din ce în ce mai ironică și mai ostilă superstițiilor.

Procesul de vrăjitorie în Rusia și datele care dovedesc existența prigoanei în Ucraina și în Serbia atestă că Biserica ortodoxă elaborase și ea propria-i justificare teologică a vînătorii de vrăjitoare; am menționat deja predica medievală scrisă în acest scop. Dar bilanțul arată că ortodoxia a fost mult mai puțin activă în acest domeniu decît catolicii și protestanții.

CAUZELE SOCIALE

Sociologia proceselor de vrăjitorie caută explicația prigoanei în tensiunile sociale care au dus la acuzații. Punctul de plecare îl constituie faptul pe care antropologii l-au observat la popoarele primitive: vînătoarea de vrăjitoare este un mijloc de a explica și de a deturna răul (boala, recoltele proaste, flagelurile naturale). Procedeul este următorul: victimele răului, ajutate uneori de un descîntător specializat în acest act, căutau un vinovat pentru răul lor printre cei cu care avuseseră un conflict recent sau pe care-l pot bănui dintr-un anumit motiv că ar acționa malefic la adresa lor. Represaliile magice împotriva țapului ispășitor și violența fizică vizînd persoana sa sînt un fel de reacție defensivă împotriva răului; ele pot servi în același timp la consolidarea normelor coexistenței comunitare.

Din acest punct de vedere, se pot, de asemenea, pune noi întrebări privind prigoana în Europa Centrală și Orientală: cine erau oamenii acuzați de vrăjitorie și de ce; ce fel de conflicte îi opuneau acuzatorilor lor; în ce context conflictual mai general se inserează acuzațiile de vrăjitorie și care au putut fi motivele și funcțiile socio-culturale ale acestor acuzații? Această analiză microscopică nu a fost întreprinsă pînă acum decît de cîțiva specialiști în sursele maghiare și austriece, dar materia comparată la o scară mai largă permite formularea unor întrebări care semnalează cercetătorilor noi direcții posibile în explicația socială a vînătorii de vrăjitoare.

Una dintre informațiile interesante ale turului nostru de orizont este că acuzațiile venite din mediile de la curte și aristocrație merită o atenție deosebită. În afara unor prigoane memorabile ale lui Ivan al III-lea, Ivan al IV-lea cel Groaznic, Boris Godunov și ale Romanovilor, trebuie să menționăm acuzațiile de vrăjitorie atestate la curtea princiară a Transilvaniei. Gábor Bethlen, care luase puterea

în 1613, recurge la acest mijloc pentru a-și regla conturile cu Anna Báthory, sora lui Gábor Báthory, predecesorul său. Aceeași istorie se va repeta între 1679 și 1686, cînd prințul Mihály Apafi intentează un proces monstruos împotriva soției lui Pál Béldi, rivalul său învins, sub pretextul că aceasta ar fi angajat, ca să se răzbune, vrăjitoarele să-i farmece soția, pe Anna Bornemisza.

Arierplanul social al acuzațiilor de vrăjitorie în mediile aristocratice este dezvăluit de intrigile din ce în ce mai frecvente, de conflictele de putere și de refulările pulsionale din societatea de curte din epoca modernă — ceea ce constituie un indiciu suplimentar, foarte interesant, privind „procesul de civilizație a moravurilor", pe lîngă ritualuri, etichetă și coduri de comportament. Într-un alt tip de procese aristocratice, ivite adesea din conflictele familiale pentru moștenire, denunțătorii se folosesc de slugi împotriva seniorilor lor. De exemplu, în timpul faimosului proces al Elisabethei Báthory, contesa unguroaică, acuzată în 1610 de asasinate sadice și de vrăjitorie, cei doi gineri ai ei au profitat pentru a-și însuși proprietățile familiei. Cincisprezece ani mai tîrziu, o altă aristocrată unguroaică, Anna Rozina Listius, a fost acuzată și condamnată pentru fapte asemănătoare: vicii sadice și brutale exercitate asupra servitorilor și acțiuni magice malefice. În privința tratamentului brutal al slugilor, acuzațiile vor fi avut un fundament real, chiar dacă se pot pune la îndoială excesele descrise de martori.

Aceste acuzații venite din mediile aristocratice, cu toate că mult mai răsunătoare decît altele, constituie totuși un procentaj neglijabil al statisticilor prigoanei. Majoritatea acestora s-au desfășurat în Europa Centrală și Orientală, la fel ca în Occident, în orașe mici și sate; în tensiunile acestei populații trebuie să căutăm explicația socială. Să avansăm mai întîi ipoteza generală conform căreia apariția tîrzie a vînătorii de vrăjitoare în Europa Centrală în raport cu Occidentul poate fi explicată prin faptul că disoluția comunităților tradiționale ale orașelor și satelor ca și tensiunile corolare ale acestor transformări se produc și ele mai tîrziu. Conflictele care au dus la acuzațiile de vrăjitorie, așa cum se conturează după depozițiile martorilor, se adaptează bine la această imagine, chiar dacă sînt insuficiente în sine pentru a le stabili veridicitatea: acestea sînt ostilitățile între vecini, între proprietari și locatari, între stăpîni și valeți sau, în sate, respingerea cerșetorilor și a străinilor, concurența între vraci și moașe etc. Majoritatea proceselor rurale încercau remedierea, prin acuzația de vrăjitorie, a unui conflict cotidian, greu de rezolvat altfel.

Procesele din orașele mari și mici revelează corelații sociale mai complexe. La Debrețin, la Szeged și Hòdmezövásárhely se observă, de exemplu, un raport direct între creșterea numărului de procese și tensiunea provocată de o imigrare masivă după război. Printre cauzele prigoanei trebuie să ținem cont de flagelurile naturale (inundație, secetă, ciumă), ale căror urmări au declanșat, printre altele, panica vrăjitoriei menționată deja la Szeged în 1728. O altă formă de tensiune socială revelată prin acuzații se referă la persoanele blamabile sau care pot transgresa alte norme: depravați, vagabonzi, hoți etc. O manifestare excesivă de acest ordin este reprezentată de ansamblul de procese austriece împotriva lui „Zauberer Jackl", despre care am mai vorbit. Mai trebuie să remarcăm, cu privire la acest subiect, că vraciul, descîntătorul, sau moașa aparțin aceleiași categorii. Aceștia

constituie cu atît mai mult ținta ideală a acuzațiilor cu cît nu-și neagă puterea magică și uneori chiar se laudă cu ea. Procesul celebru semnalat la Szeged începe chiar cu revelațiile unei vrăjitoare torturate, doamna Kökény, născută Anna Nagy.

În orașe ca și în sate, conflictele între naționalități și minorități joacă un rol important. O problemă specială este reprezentată în acest domeniu de influența culturală germană în Ungaria, Boemia și Polonia. Masiva populație germană din orașe importă, firește, toate noutățile din țara mamă și printre ele credințe care dau un nou elan vînătorii de vrăjitoare. Astfel s-a importat probabil, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, mitul sabaturilor diabolice. Un rol asemănător a fost jucat în secolele al XVII-lea și XVIII-lea de către soldații găzduiți prin casele localnicilor din orașe și sate care au reacționat la antipatia manifestată în privința lor acuzînd gazdele de vrăjitorie.

Printre tensiunile sociale trebuie să menționăm de asemenea, în afara celor de la curte, orașe și sate, pe cele iscate între ciobani. Ei erau în concurență unii cu alții, ca și moașele. Se bănuiau reciproc că declanșează bolile, că trimit lupi pentru a păgubi turma celuilalt sau chiar că ar face-o personal, deghizați în vîrcolaci. Chiar necesitatea de a se apăra împotriva acestui gen de malefici i-ar obliga pe păstori să-și aproprie știința magică, să devină „ciobani savanți", experți apropiați de vrăjitorii șamanici. Acestea ne conduc la ultima problemă a turului nostru de orizont, aceea a credințelor arhaice implicate în vrăjitorie.

CREDINȚE ARHAICE ȘI MODERNE

Vînătoarea de vrăjitoare a durat un timp mai îndelungat în această parte a Europei, unde regiunile orientale și meridionale au suferit mai puțin influența prigoanelor ecleziastice și juridice care uniformizau credințele populare, impunîndu-le stereotipia demonică a elitelor. Iată de ce depozițiile martorilor dezvăluie mai multe credințe arhaice decît în alte părți. Figurile tipice, diverși magicieni cu puteri supranaturale, se amestecau în parte cu noul concept de vrăjitorie din epoca prigoanei și apoi își continuau viața lor autonomă.

Printre aceste credințe cele mai importante, pe teritoriul Ungariei, României și în Balcani, par să fie cele care privesc zînele ambigue, de natură adesea răzbunătoare (*vila, vilenica*), numite și „frumoasele" (*pulchrae nulieres*). În timpul dansului și serbărilor nocturne aceste zîne-iele circulă fără căpătîi între regatul morților și regatul celor vii. În petrecerile lor organizate în munți, în luminișuri sau pe ape, trebuie să căutăm modelul arhaic al sabatului, descris atît de pitoresc în depozițiile vrăjitoarelor. Procesele ungurești înregistrează numeroase date în privința lor și sînt probabil aceleași credințe care se reflectă în *Ispitele drăcești* ale lui Péter Bornemisza: „Aș putea, de asemenea, dezvălui lucruri privind femeile care circulă în timpul nopții, se dau peste cap transformîndu-se în pisici, călăresc asemenea cavalerilor, se dezlănțuie dansînd, îmbătîndu-se și împreunîndu-se între ele ... comițînd mii de alte răutăți și poltronerii. Multe dintre ele erau arse odinioară, în jurul anului 1574, la Presburg, după ce mărturiseau lucruri

oribile. Ele au o regină, supusă slujitoare diavolului, care comite la ordinul lui lucruri înfricoşătoare."

Figurile benigne ale vrăjitorilor şamanici au şi ele o mare importanţă în aceste ţinuturi. Printre cele mai populare, trebuie să menţionăm pe acel *benandante* din Friuli, în nordul Italiei, născut cu căiţă, capabil de călătorii extatice în spirit, de a vedea morţii, comunicînd cu ei; pe acel *kresnik* din teritoriile învecinate, Slovenia, Dalmaţia şi Croaţia, ruda apropiată a celui de mai sus, care, în călătoriile sale extatice în spirit şi în luptele lui pentru fertilitatea solului ţării sale, este de asemenea capabil de a se preschimba în diverse animale; pe acel *táltos* maghiar, avînd multe trăsături comune cu şamanul siberian, care luptă împotriva altor *táltos* sau a vrăjitorilor străini, putînd lua şi el diverse chipuri de animale; sîrbul *zduhac*, spirit combativ care zboară pe nori, mînuind putina ca pe o armă periculoasă; se mai pot adăuga cel puţin încă o duzină de asemenea figuri.

Vrăjitorii cu caracter şamanic, asemenea celorlalţi reprezentanţi ai tradiţionalei magii populare benefice, vraci, descîntători, moaşe, au fost întotdeauna implicaţi în epoca modernă în procesele de vrăjitorie care provocau cele mai profunde emoţii colective. Ei diagnosticau şi vindecau de farmece; *benandante*, *kresnik* sau *táltos*, toţi erau obligaţi să-şi apere, într-o luptă neostoită împotriva vrăjitoarelor, funcţia principală: protecţia fertilităţii. Rezultatul a fost că ei înşişi au fost acuzaţi curînd de vrăjitorie, magia fiind un lucru ambiguu, conform credinţei generale: cel care ştie să vindece ştie şi să lege prin farmec. Îi vom întîlni deci adesea amestecaţi în procesele de vrăjitorie. Documentaţia cea mai detaliată care s-a păstrat este aceea a proceselor din Friuli împotriva *benandanti*-lor, dar găsim printre acuzaţii din Croaţia *vilenici* şi *kresniki*; în Ungaria sînt cunoscute cel puţin cîteva duzini de procese împotriva *táltosok*.

Ale figuri tradiţionale ale credinţelor arhaice au fost la rîndul lor amestecate în mitologia vrăjitoriei: incubii şi succubii care-şi opresează noaptea victimele, le violează şi le sug sîngele (*mora, lidérc*) sau chiar vîrcolacii (*vukodlak; werwolf, küldött farkas*), oameni capabili să se transforme în lupi, prezentînd asemănări cu şamanii. Printre aceste creaturi trebuie să-l aşezăm şi pe vampir (*upir, brucholak*), descendentul lor într-un fel, această fantomă care, după moarte, se reîntoarce noaptea pentru a se hrăni cu sîngele victimelor lui. Figura lui apare în Boemia şi în Moravia, în secolul al XIV-lea, apoi îi vom descoperi urma în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în Polonia, în Balcani, printre sîrbi, români şi greci. Procesele de vampirism care au izbucnit în secolul al XVIII-lea în ţinuturile de graniţă ale Ungariei de nord şi de sud au avut un asemenea răsunet în Europa întreagă că „moda" acestei noi fantasme a agresiunii supranaturale a contribuit poate la declinul proceselor de vrăjitorie care se mai practicau în epocă. În orice caz, decretele succesive ale lui Gerard van Swieten şi ale Mariei Tereza împotriva superstiţiilor au fost inspirate la început de un proces de vampirism din Moravia anului 1751; acestea nu s-au extins decît mai tîrziu la ansamblul persecuţiilor, pentru a le pune definitiv capăt.

Trebuie să menţionăm un alt domeniu al credinţelor, în raport strîns cu acuzaţiile de vrăjitorie: diabolizarea, care e socotită mai puţin un fenomen arhaic pro-

priu regiunilor orientale ale Europei cît un complex religios aproape la fel de răspîndit și important în lumea întreagă ca și vrăjitoria însăși. Dar, în timp ce în Franța celebrele procese de posesiune (Loudun, Louviers) de la începutul secolului al XVII-lea sau, în Noua Anglie, vînătoarea de vrăjitoare de la Salem din 1692 (care a fost mai degrabă o chestiune de posedare decît una de vrăjitorie) au apărut exact în clipa în care vrăjitoarea „tradițională" începea să-și piardă creditul, în Europa Centrală „întîrzierea" modifică puțin acest tablou. În Austria, seria marilor procese începe prin cîteva afaceri spectaculoase de posedare diabolică. Celebră între toate a fost exorcizarea de la Viena, din 1583, a Annei Schuttenbauer, o tînără fată de șaisprezece ani al cărei trup ar fi adăpostit 12 562 de diavoli ca urmare — după mărturia tatălui — a uneltirilor Elsei Plainacher, propria lui soacră. Bunica posedatei, suspectată pe deasupra de erezie luterană, a sfîrșit pe rug după ce mărturisise totul sub tortură. Asemenea procese de posedare sînt frecvente în prima jumătate a secolului al XVII-lea în Austria și Stiria (unul din ele, cazul J. C. Hitzmann, a fost analizat chiar de Freud). Trebuie să mai menționăm în aceeași categorie procesul din Praga care a atras atenția în 1664; denunțurile lui Kaspar Klein, un băiat de treisprezece ani, exorcizat de iezuiți, au declanșat o întreagă serie de procese de vrăjitorie. Prigoana posedării diabolice confundată cu vrăjitoria lasă și ea urme pe teritoriul Poloniei și al Rusiei; este foarte posibil ca cercetarea istorică ulterioară să găsească aici una din cele mai interesante și mai promițătoare probleme.

În Europa Centrală și Orientală se poate resimți poate mai bine decît în alte părți impresia că imagistica vrăjitoriei s-a născut dintr-un vast rezervor comun al diverselor mitologii, reprezentări magice și alte credințe arhaice care s-au cristalizat la începutul epocii moderne într-un sistem autonom. În materie de analiză istorică, atenția cercetătorului s-a concentrat mult timp pe reprezentările sabatului. Caracteristicile sale generale în Europa Centrală și Orientală diferă totuși de imaginea de ansamblu în măsura în care, alături de componentele arhaice menționate, figura diavolului împreunîndu-se cu vrăjitoarea este uimitor de rară; numai depozițiile vrăjitorilor torturați asociază acest stereotip demonologic istoriilor lor, el fiind absolut absent din relatările spontane ale martorilor. În majoritatea acestor țări, ca și în alte locuri din Europa, sabatul avea loc pe un vîrf de munte cunoscut de toți: în Ungaria era muntele Gellért din Buda, în Slovenia — Klek, în Austria — Hainburg. Dar distracțiile se puteau desfășura oriunde, conform diverselor credințe; în camera sau în curtea victimei, în strada principală sau la răspîntia satului. Vrăjitoarele veneau adesea călărind victima transformată în cal, benchetuiau, petreceau, dansau și se distrau după normele tradiționale ale sărbătorilor populare, pentru a se întoarce în zori acasă la ele.

Astăzi, cercetarea tinde să consacre tot atîta atenție credințelor cotidiene privind vrăjitoria: cum sînt interpretate de victime accidentele și nefericirile vieții cotidiene, conform unor diverse scenarii, ca tot atîtea manifestări ale vrăjitoriei? Ele le pun în legătură cu un conflict recent, interpretează anumite fapte, întîlniri, priviri, amenințări sau unele obiecte ciudate lăsate în anumite locuri ca dovezi ale unei mașinațiuni malefice. Se lasă torturate de coșmaruri și viziuni nocturne

şi recurg la magicieni pentru a descoperi identitatea vrăjitoarei care provoacă nenorocirea (sau mai degrabă pentru a li se confirma bănuiala). Organizează ceremonii de divinaţie pentru a identifica duşmanul suspectat, încearcă să îndepărteze răul, se lasă descîntate prin ceremonii magice sau acţiuni mai concrete împotriva vrăjitoarei.

Bineînţeles, descoperim numeroase particularităţi locale în aceste tehnici şi procedee divinatorii sau de descîntec, dar în acelaşi timp recunoaştem structuri universale nu numai ale vrăjitoriei europene, ci şi ale spectacolului vindecării magice şi miraculoase în general. Acestea sînt structurile care au persistat pînă în zilele noastre în religiile populare!

Partea a III-a

MAGIILE CONTEMPORANE

CAPITOLUL IX

Diavolul îmblînzit
Vrăjitoria reconsiderată
Magia și vrăjitoria în secolul al XIX-lea

MARIE-SYLVIE DUPONT-BOUCHAT

Extincția progresivă a marilor procese de vrăjitorie se întinde în Europa de la sfîrșitul secolului al XVII-lea pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Dacă Bavaria, Suedia sau Polonia continuă să aprindă ruguri pînă la sfîrșitul vechiului regim, Anglia nu mai pronunță condamnări începînd cu sfîrșitul secolului al XVII-lea, iar în 1736, legislația lui Iacob I este oficial abrogată. În Franța, ordonanța lui Ludovic al XIV-lea din 1682 n-a făcut decît să oficializeze sfîrșitul prigoanei legale împotriva vrăjitoarelor.

Ținta represiunii se inversează: din vinovate, acestea devin victime și de acum încolo denunțătorii lor riscă un proces alături de șarlatani și de cei care abuzează de credulitatea publică invocînd diavolul în slujba comerțului lor foarte terestru. Vînătorii de comori, descîntătorii, exorciștii continuă să furnizeze materiale pentru rubricile „vrăjitorie" în arhivele judiciare.

În Noua Anglie, vrăjitoarele din Salem (1692) stîrnesc polemici care marchează perplexitatea în fața interpretărilor clasice. Intervenție a diavolului, isterie, boală? Certuri religioase, procese ale unui anumit fel de puritanism, certuri de cartier atițate de rivalitățile familiale? Aceste interpretări vor redeschide în secolul al XIX-lea dezbaterea în interminabile polemici: pasiunea secolului al XIX-lea pentru vrăjitorie se alimentează din sursele inepuizabile ale proceselor din secolul al XVII-lea. În Belgia, în anii 1850, o veritabilă „epidemie" se năpustește asupra unor foarte serioși magistrați care publică în foarte austerul *Belgique judiciare*, articole, memorii și reflecții, mai mult sau mai puțin critice, cu privire la vrăjitoria din secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Aceasta este vrăjitoria „reconsiderată" de savanți, medici, istorici și juriști: a găsi o explicație inexplicabilului, incredibilului obscurantism al vînătorilor de vrăjitoare. Și nu atît vrăjitoria ridica probleme, cît represiunea.

În paralel, romantismul pune stăpînire pe această temă, care furnizează literaturii, muzicii și operei infinite variațiuni. Tema propusă de Goethe în *Faust*, extrasă din literatura populară a secolului al XVI-lea, reluată de Marlowe în 1590, tradusă de Gérard de Nerval, popularizată de operele lui Berlioz și Gounod, va cunoaște un succes fără precedent. Balzac, Hugo și mai ales Michelet pun întrebări Evului Mediu, reinventîndu-l pe diavol sau pe vrăjitor. În saloane, moda este a „manțiilor". Spiritism, hipnotism, chiromanție, cartomanție, toate îi tulbură pe burghezi și pe oamenii din popor. Acestea se găsesc la toate prețurile și pentru toate pungile. Dacă atelaje de lux staționează în fața casei domnișoarei Lenormand

(1772–1843), podurile șurilor asistă la defilarea mulțimilor de muncitori și slugi în căutarea prezicerilor unei vieți mai bune.

Vrăjitoria devenise ea oare „urbană"? Deloc. Satele continuă să producă „vrăjitori", fermecători sau descîntători, șarlatani lecuitori, fugăriți de medici și urmăriți în justiție sub prevenția de „practicare ilegală a medicinei".

Sfîrșitul proceselor de vrăjitorie nu înseamnă deloc dispariția fenomenului, ci mai degrabă fărîmițarea și dispersia sau chiar recompunerea lui în alte locuri, în alte medii, cu alte scopuri. Amuzament, curiozitate, sursă de inspirație pentru artă, răspunsuri la angoasele existențiale într-o epocă de creștinare, subiect de polemică alimentînd anticlericalismul sau încercarea de substituire a unei religii pierdute? Mărturii ale acestui interes — dezbaterile științifice, încercările de explicare rațională a iraționalului, medicalizarea, cercetarea isteriei, alimentată de mari scandaluri ca acela al lui Morzine (1857–1873) sau „curiozitatea" magistraților și a avocaților care scotocesc legislațiile secolului al XVI-lea și arhivele judiciare. În paralel, se observă continuarea unei jurisprudențe în care rubricile „procese de vrăjitorie" sînt înlocuite cu „practicare ilegală a medicinei", atestînd supraviețuirea dacă nu a credințelor, cel puțin a practicilor, în societățile sătești.

Vrăjitoria are mai multe dimensiuni: aceea care îi inspiră pe artiști și-i fascinează pe curioși, aceea care oferă savanților un obiect de studiu și aceea, în sfîrșit, care bîntuie satele, asemenea celei care a fost dintotdeauna.

Diavolul îmblînzit, vrăjitoria reconsiderată, persistența practicilor „magice" în lumea rurală și, sub alte forme, în cabinetele „clarvăzătorilor", acestea sînt firele conducătoare adoptate aici pentru a încerca să facem puțină lumină în inextricabila complexitate a surselor de orice fel care ne vorbesc despre „vrăjitorie" în secolul al XIX-lea.

Căci problema care se pune cercetătorului nu este, cum s-ar putea crede, absența surselor, ci dimpotrivă, incredibila lor abundență și extrema lor diversitate. De ce să nu se abordeze sectele, iluminiștii (Swdenborg, Stockholm 1688 — Londra 1772) sau iluminații (secta ocultă întemeiată de un profesor de drept din Ingolstadt, Weishaupt, în 1766), francmasonii, rozacrucienii, ocultismul sau spiritismul, lansat de Swedenborg, reluat în Statele Unite de surorile Fox (1847) și difuzat în Franța de Allan Kardec (Hippolyte Denizard Rivail, 1804–1869), al cărui mormînt din Père-Lachaise continuă să fie obiectul unui veritabil cult? De ce să nu-l evocăm pe contele de Saint-Germain, care parcurge Europa în secolul al XVIII-lea, invitat al curților, prieten al regilor, sosit la Paris, venind din Germania, în 1743, închis la Londra ca spion în 1745 și redescoperit la Haga în 1760, emisar al rozacrucienilor în Rusia și Germania, apărînd la Viena sau la Constantinopole, la Paris și la Londra, și despre care, pînă la urmă, nu se știe mare lucru, în afară de faptul, poate, că ar fi murit (el, care se credea nemuritor) în 1784, la Kassel, în casa landgrafului Carol de Hesse, el însuși preocupat de ocultism?... Sau chiar pe Cagliostro, născut la Palermo în 1743, care călătorește și el prin Europa sub nume fals; arestat la Londra, îl vom regăsi în Belgia, în Rusia, la Varșovia, unde este primit în lojile masonice; în 1781 îl găsim profesor de ocultism la Strasbourg; introdus la curte, este amestecat în afacerea colierului Reginei; fuge, este prins și condamnat la moarte la Roma; va muri de o moarte

jalnică în închisoare, în 1795, după ce prevăzuse, asemenea lui Saint-Germain, Revoluția franceză... Secolul Luminilor își are și el „iluminații" lui și tot atîtea spirite inteligente și critice mînuind ironia și scepticismul în timp ce se hrănesc entuziaști cu misterele care miros a sulf și uneori a otravă. S-ar putea spune că așa a fost în toate timpurile și că prinții care emiteau, două secole mai devreme, legi feroce împotriva vrăjitoarelor, întrețineau simultan la curte magi și ghicitori sau își instalau laboratoare de „magie".

Cum să delimităm frontiera? Istoricii ultimelor decenii au optat pentru o soluție facilă, pa baza analizei proceselor. Aceasta a dus la o istorie a mentalităților, aceea a magistraților, mai adesea decît aceea a acuzaților sau a victimelor. Vînătoarea de vrăjitoare, exacerbată de rivalitatea între reforma catolică și protestantă, a căror miză era recucerirea și „recreștinarea" satelor, se înscrie într-un proces politico-religios care pare ușor de analizat. Cînd această miză dispare, în secolul al XVIII-lea, devine mult mai greu să se avanseze o explicație globală. Frontierele construite cu răbdare între „vrăjitoria populară" și „magia savantă", chestiuni ale oamenilor de rînd și ale prinților, se estompează. Prinții înșiși dispar înghițiți de vîrtejul revoluțiilor, burghezia preia ștafeta.

Prosperitatea cabinetelor clarvăzătoarelor nu se poate măsura cu ajutorul statisticilor. Rubricile gazetelor tribunalelor nu sînt decît în mod excepțional consacrate proceselor de vrăjitorie, și trebuie să cercetăm cu răbdare jurnalele pentru a găsi ici-colo cîte o aluzie la vreo afacere de vindictă populară împotriva unei pretinse vrăjitoare. Această cale îngustă a istoricului a fost totuși aleasă din grija de a se repera continuitățile și rupturile în practică și în discursuri, cu modelele mai bine cunoscute ale Vechiului Regim.

DIAVOLUL ÎMBLÎNZIT

În zorii secolului al XVIII-lea, cînd în Europa Occidentală se risipesc norii sulfuroși ai ultimelor procese, diavolul devine mai familiar. Prinț căzut, redus la rolul de figurant, el pierde inițiativa. Literatura se amuză cu el sau rîde de el. De la *Diavolul șchiop* al lui Lesage (1707) la *Diavolul îndrăgostit* al lui Cazotte (1722), iată-l deposedat de prestigiul lui de extraterestru și așezat între muritorii de rînd. Departe de a inspira oroarea sau de a declanșa exorcismul, el face figurație alături de șarlatanii care-l cheamă în ajutor pentru a legitima în fața țăranilor credula misterioasa descoperire a unei comori sau pentru a acoperi jalnice excrocherii. Joseph Saucin „grimanțianul" (necromantul) din Spy, în Brabantul wallon, își exploatează diversele talente descîntînd oameni și animale, și mai ales descoperind comori ascunse. Istoria lui ne este cunoscută din procesul care i s-a intentat în anii 1762–1763 de către una din victimele sale, Jean Hausselet. Saucin îi promisese că-l va chema pe diavol pentru descoperirea unei comori ascunse de o mie de florini, mijlocind un comision pentru diavol de treizeci de scuzi. După invocațiile de rigoare: cercul magic, grimoarul și alte unelte misterioase, acesta vine la întîlnire sub înfățișarea unui complice, ia cei treizeci de scuzi și dispare... Saucin se trezește condamnat să fie hulit pe un eșafod ridicat în piața

mare a orașului Namur, însemnat cu fierul roșu și alungat pentru totdeauna, tîrîndu-și după el în exil complicele, supranumit în batjocură „diavolul lui Saucin".

În 1747, un negustor de lenjerie din Malmédy (Liège), disperat că nu făcea avere din comerțul lui, căuta o metodă pentru a-l constrînge pe diavol să-i procure bogății și un preot care să-i înlesnească accesul pe lîngă diavol... El intră deci în relație cu diverse grupuri dedate ocultismului, la Verviers și la Liège, dar și la Limburg și Luxemburg. Obține, în cele din urmă, prin intermediul unui preot din Salm, un opuscul numit „grimoar", pe care o altă față bisericească i-l traduce. Comerciantul de lenjerie găzduiește în casa lui un fel de aventurier, un preot, specializat în căutarea de comori, care-și dă cu părerea că acest grimoar nu era semnat de diavol și deci nu era chiar un „pact". Trece deci la botezarea în taină a cărții într-o capelă vecină și la sfințirea ei prin celebrarea liturghiilor, trei vineri la rînd, cu grimoarul plasat sub fața de masă a altarului... Apoi începe invocații nocturne pentru negustor și cîțiva adepți, printre care un nobil și un medic. Preotul, înveșmîntat în haine preoțești, cu o etolă roșie, trasează cîteva cercuri magice, desenează diverse semne cabalistice și, în sfîrșit, scrie numele diavolilor care urmau să apară. O cădelniță și diferite daruri, pîine prăjită, șoareci morți, bucăți de piele de vulpe și veveriță erau plasate în centrul cercurilor magice pentru a-i îmblînzi pe diavoli. În ciuda invocațiilor și a apelurilor, aceștia se arată deosebit de recalcitranți și, într-o noapte, în locul diavolilor așteptați, în pivniță descinde poliția pentru a-i aresta pe toți acești ticăloși. Preotul este deferit oficialităților religioase din Köln, ceilalți sînt inculpați de Înalta Curte de la Malmédy, dar nu se știe ce sentință a fost pronunțată împotriva lor.

Această relatare este exemplară în toate privințele, arătîndu-ne ce a devenit „vrăjitoria" în satele secolului al XVIII-lea; circulația unei literaturi de colportaj, cărți de magie, grimoare răspîndind remedii și rețete de toate genurile. Diavolul este solicitat adesea în van. Preoții, liturghia și sfințirea rămîn intermediarii de neocolit prin care se invocă diavolii. Nu laicizarea, ci mai degrabă o deturnare în scopuri pur lucrative a unei posibile puteri magice prin intervenția, destul de surprinzătoare, a preoților. Actorii sînt mai ales bărbați. Vrăjitoarea dispare în spatele șarlatanului. Modelul care se perpetuează în secolul al XIX-lea este următorul: procesele aduc în scenă mai mult bărbați cînd este vorba de acuzați și femei cînd este vorba de victime. Victime ale vindictei populare care nu are posibilitatea să se adreseze justiției pentru a denunța o vrăjitoare, dar pe care o chinuie în fel și chip pînă ce aceasta ajunge să se plîngă judecătorului de pace de pagubele aduse reputației sau persoanei sale. Justiția care se îndepărtase de popor nu oferea întotdeauna un recurs, și cîteva nefericite sînt ucise prin tortură, lapidate sau linșate în plin secol al XIX-lea pentru că vecinii le urau, fiindu-le teamă de ele. Pierzînd prietenia ei cu diavolul, pretinsa vrăjitoare și-a pierdut prestigiul și credibilitatea. Omul mai mult sau mai puțin savant, sau măcar versat în lectura grimoarelor, a devenit inerlocutorul privilegiat al Satanei, chiar dacă acesta se lasă adesea rugat, rămînînd surd la chemările diverșilor adepți.

În 1854, Victor Joly rechiziționează în Ardeni patru sute de mii de volume de magie care circulau în mediul rural, exercitînd, după spusele lui, o periculoasă influență asupra acestuia. El citează cîteva din titlurile cele mai cunoscute, de

la *Teribilele secrete ale lui Albert cel Mare, Viitorul dezvăluit, Dragonul roșu* urmat de *Găina neagră, Enchiridion Leonis papae, Grimoarul papei Honorius, Operele magice ale lui Henri Cornelius Agrippa*, urmate de *Secretul reginei muștelor păroase* pînă la *Miraculoasele secrete ale Micului Albert*, trecînd prin *Veritabilele Clavicule ale lui Solomon*, urmate de *Marea Cabală zisă a fluturelui verde, Veritabila Magie neagră, Manualul complet de Demonologie, Filacterele sau paza împotriva bolilor, maleficiilor și farmecelor* sau *Preștiința, Marele Eteilla.*

Chiar dacă estimarea nu poate fi verificată, prezența acestor opere prin colibe este atestată de colecțiile descoperite astăzi în podurile grajdurilor și ale hambarelor, la preoți sau la persoane care nu se despart de ele decît cu mare greutate pentru a le încredința istoricilor sau muzeelor.

La această literatură pe care n-am îndrăznit s-o numim „de specialitate", pentru că amestecă rețete de bucătărie și remedii populare dintre cele mai incredibile, băuturi magice preparate pentru a întoarce iubitul sau pentru a-l descoperi, de dezlegare, de invizibilitate sau de fabricare a unei „mîini slăvite" (o mînă de spînzurat uscată), foarte utilă hoților pentru a-și imobiliza magic victimele, de indicații familiale, trucuri practice, de abilitate, formule de descîntec, pozitive dar și malefice. Acestea toate constituiau patrimoniul ereditar al secretelor de familie care se transmiteau din generație în generație și se păstrau cu grijă ascunse într-o ladă dosită în grajd, și nu în casă, unde mîini străine ar fi putut să o găsească.

Folcloriștii secolului al XIX-lea s-au entuziasmat în fața acestei surse și au editat cu sutele rețetele și formulele, care se recopiau, în cîteva variante, în toate ținuturile, pentru că le regăsim reluate de aceleași documente. Folosirea lor se dovedește destul de decepționantă pentru istoric. Dacă sîntem amuzați sau curioși la început, descoperind aceste misterioase „secrete", ne vom plictisi foarte repede de lectura greoaie a acestor formule, de o mie de ori repetate, constînd întotdeauna în fabricarea, plecînd de la elementele simple și naturale, de origine animală sau vegetală, adică umană, de poțiuni, unguente sau băuturi vrăjite, pretins „magice" și bănuite a fi purtătoarele unor virtuți extraordinare sau pur și simplu curative. Inventarul acestor rețete ar depăși cadrul expunerii noastre și nu ne-ar revela, fără îndoială, altceva decît fragmentele unei biete științe populare, răbdător recopiată, acumulată de-a lungul anilor și generațiilor și repede măturate de noile certitudini ale medicilor și de știința secolului al XIX-lea. Femeile ex-vrăjitoare și preoții ex-vrăjitori, vraci sau ținînd loc de vraci sînt de acum înlocuiți de medici care prigonesc neobosit pe neinițiați, adică pe cei fără diplomă, și care, legal înarmați cu un certificat eliberat de facultate și recunoscut de autorități, sînt singurii care au dreptul să exercite arta de a vindeca.

MEDICII ÎMPOTRIVA „EMPIRICILOR" ȘI A ALTOR ȘARLATANI

Rivalitatea între preoții exorciști-lecuitori și medic a izbucnit foarte repede. Între anii 1623 și 1628, se emit primele ordonanțe regale prin care se rezervă acestora din urmă dreptul de a trata. „Pentru medici, farmaciști, chirurgi și moașe.

Pentru a preveni abuzurile pe care le-ar putea provoca în acest oraș liberul arbitru al medicinei... se statuează următoarea ordonanță a majestății sale din 4 aprilie 1628, prin care se va interzice exercitarea pomenitei arte fără obținerea patentelor legitime, a titlului de doctor sau de licențiat în medicină al universității supuse regelui..." La începutul secolului al XVIII-lea, medicii din Bruxelles intentează un proces unui vraci cu numele de Averlein, preot la Grand Bigard, care le făcea o concurență neloială. Specialitatea clerului în materie de exorcism se însoțea cu îndepărtarea lor din domeniul medicinei, tot așa cum moașele sînt încetul cu încetul înlocuite de medici. Eforturile întreprinse, începînd cu secolul al XVII-lea, de autoritățile religioase pentru a-și aroga monopolul exorcismului sînt subminate în secolul al XVIII-lea de medici, ducînd la dispariția preoților și călugărilor vraci, lupta continuînd apoi pînă în secolul al XIX-lea împotriva empiricilor, adică împotriva tuturor celor care practicau ilegal medicina.

Multiplele legislații emise de revoluție și Imperiu, urmate de cele din secolul al XIX-lea, în Franța și Belgia, împotriva șarlatanismului, escrocilor sau a altor prezicători, țiganii, în mod special suspecți de duhorile vrăjitoriei, dovedesc deplasarea țintei: „Nu cuvîntul este acuzat, ci purtătorii de cuvînt, care sînt tratați de mincinoși", scrie V. Ripa.

Articolul 479 din codul penal francez din anul 1810 pedepsește cu amendă de la unsprezece la cincisprezece franci pe cei care practică meseria „de a ghici și prezice sau de a explica visele". Pedeapsa cu închisoarea este prevăzută la articolul următor împotriva celor care interpretează visele. Articolul 405 declară: „Dacă cineva, făcînd uz de nume fals sau false calități, se ocupă de manevre frauduloase pentru a convinge de existența unor false întreprinderi sau a unui credit imaginar, pentru a da speranțe sau a crea temeri față de un succes, de un accident sau de oricare alt eveniment himeric, înmînîndu-i-se sau eliberîndu-i-se pentru aceasta fonduri, mobile sau obligațiuni, dispoziții, bancnote, promisiuni, chitanțe sau bani, excrocînd sau încercînd prin unul din aceste mijloace să escrocheze totalitatea sau numai o parte a averii cuiva, va fi pedepsit cu închisoare de la un an la cinci ani și cu o amendă de la cincizeci la trei mii de franci."

În Belgia, articolul 18 al legii din 12 martie 1818 reprima exercitarea ilegală a medicinei în următorii termeni:

„Orice persoană necalificată care s-ar exercita în orice branșă a artei de vindecare va risca întîi o amendă între 25 și 100 de florini, cu confiscarea medicamentelor, a aparatelor și instrumentelor care au folosit sau sînt destinate comiterii infracțiunii; amenda va fi dublă în caz de recidivă; pentru a treia contravenție delincventul va fi pedepsit cu închisoare de la cincisprezece zile la șase luni."

Dar această lege nu definește cu exactitate în ce constă practicarea ilegală a medicinei, suscitînd dificultăți în aplicarea sa. Un proces cu multiple reveniri, instruit de tribunalul corecțional din Gand în 1851, a dus la votarea unei legi interpretative care completează articolul 18 al legii din 1818. Valentin Kervyn, rentier la Mariakerke-les-Gand, este descoperit exercitînd ilegal arta de vindecare și distribuind gratuit remedii pentru bolile de ochi pe care și le procura direct de la Primăria din Lyon. Primea acasă la el, în zi fixă, examina bolnavii și le prescria leacuri indicîndu-le, prin traducere în flamandă a unui text francez, modul

de folosire. El le distribuia gratuit. Condamnat de tribunalul corecțional din Gand la 13 februarie 1851, el face apel, iar Curtea de Apel din Gand îl achită pe 26 martie. Curtea de Casație casează această a doua sentință (10 iunie 1851) și afacerea este trimisă pentru judecarea de fond la Curtea de Apel de la Bruxelles, care urmează decizia dată de Curtea de Apel din Gand (achitarea). O nouă intervenție a Curții de Casație casează încă o dată decizia. De unde nevoia de a recurge la interpretarea legislativă. Un proiect de lege depus de guvern în scopul de a pune capăt acestor dificultăți. Expunerea de motive, pe care ministrul Justiției a făcut-o în Cameră pe 16 noiembrie 1852, subliniază că existența unor contradicții intervenite între diferite tribunale vine din faptul că la Curtea de Apel nu s-a luat în considerație decît elementul gratuitate. Or, ceea ce trebuia pedepsit era distribuirea de medicamente de către necalificat. Iată de ce noua lege din 27 martie 1853 se străduiește, de această dată, să dea o definiție mai precisă a infracțiunii: „Se constituie în exercițiul ilegal al unei branșe a artei de vindecare cînd, în mod regulat, o persoană necalificată care examinează sau vizitează un bolnav îi înmînează sau îi prescrie un remediu pentru vindecarea anumitor boli, indică modul de întrebuințare, fie că acționează în scopul speculației sau al caritații, fie că poartă sau nu titlul de doctor."

Elementul constitutiv al infracțiunii este legat de trei criterii: prezența „actelor" care țin de arta vindecării, necalificarea acuzatului, dar și caracterul regulat al acestora, care face din el un recidivist. În schimb mobilul, fie că este de ordin lucrativ sau pură caritate, nu este luat în considerație. Vindecătorii, șarlatanii, „empiricii", magnetizatorii, radieteziștii, care tratează bolile fără să posede titlurile cerute, cad sub incidența legii. Dar doctorii continuă să se plîngă de aceste concurențe periculoase, dovedit fiind că această „medicină" populară păstrează în secolul al XIX-lea foarte mulți clienți. Și aici se cuvine să vorbim de o medicină cu două viteze; una savantă, științifică și diplomată pentru cei bogați, cealaltă empirică, populară și uneori gratuită pentru săraci. În timp ce numărul medicilor se multiplică rapid, la sat ca și în oraș, muncitorii și țăranii, de obicei, din tradiție culturală sau pur și simplu din lipsă de mijloace, continuă să se adreseze acestor „empirici", păstrători ai tradiției. Pentru noii locuitori ai orașelor, aceștia mențin legăturile (în unele locuri din ce în ce mai slabe) cu originile lor sătești. La țară, ei continuă să se bucure de încrederea comunității. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care medicii sînt atît de înverșunați în declarații ca și în prigoana pe care o declanșează, chiar dacă tribunalele închid adesea ochii. În 1858, revista medicală *Le Scalpel* se minunează și denunță: „Nimic nu e mai curios decît să vezi medicina în sacristie. În Belgia, această medicină este destul de răspîndită și sînt localități unde aduce chiar avere; preotul ține un birou de consultații în sacristie, cum ar face un medic adevărat în cabinetul lui."

Dar alături de preoți, se găsesc tot felul de șarlatani ale căror urme arhivele judiciare le-au păstrat în rubrici intitulate „Medicina-vrăjitorie". În 1850, tribunalul corecțional din Huy se ocupa de una din aceste afaceri care, după părerea cronicarului de la *La Belgique judiciaire*, „probează cum țăranii, prin excesiva lor credulitate, ajung să se lase înșelați de tot felul de șarlatani".

Un anume Labye, fost valet, domiciliat la Wanzoul, comuna Vinalmont, și-a făcut o mare reputație în întreg ținutul Hesbaye, dacă nu de medic, pentru că nu medicină practica el, cel puțin de vindecător de boli și de alte rele, în virtutea unei puteri supranaturale. Chemat la un bolnav, îl pune să se roage, îi acoperă capul cu o eșarfă, se roagă și el făcînd anumite semne pe ușă și pe ziduri. Nu cere nici un fel de plată, dar acceptă tot ce i se oferă, de la un pui la cinci franci vizita. Numeroși martori, veniți din toate satele învecinate, se prezintă la tribunal pentru a povesti minunile acestui om căruia îi atribuiau vindecări miraculoase și căruia îi purtau o recunoștință fără margini. Și judecătorii sînt uimiți de această atitudine. Sub rubrica „Practica ilegală a medicinei", tribunalele urmăresc de fapt mai multe tipuri de delicte și delincvenți: mai întîi pe cei care nu au calificarea cerută, tămăduitori, șarlatani, empirici, magnetizatori, radiesteziști, dar și pe moașele care nu posedă un atestat. În 1865, Curtea de Apel de la Bruxelles anulează sentința dată de tribunalul corecțional de la Bruxelles, care achitase pe un pseudo-medic din Ixelles; acesta vizita și examina bolnavii, distribuia medicamente, dîndu-se drept medic și avînd pe zidul casei o plăcuță care-i indica profesia. Curtea de Apel îl declară, dimpotrivă, vinovat de practicarea ilegală a medicinei pentru că delictul îndeplinea criteriile definite de legea din 1853. În 1882, Curtea de Apel din Gand se pronunță pentru condamnarea unei moașe fără diplomă, dovedită culpabilă de uciderea unui copil din imprudență, din lipsă de prevedere și precauții, și de practicare ilegală a medicinei.

Dar mai mult decît persoanele, tribunalele urmăresc mai ales actele delictuale, între care cele dintîi sînt furnizarea medicamentelor. Exemplul cel mai faimos este procesul-fluviu intentat lui Valentin Kervyn, care a antrenat revizia legii din 1818, prin legea interpretativă din 17 martie 1853. La apariția acestei legi, Valentin Kervyn a fost în sfîrșit condamnat de Curtea de Apel din Liège, care a confirmat prima sentință dată de tribunalul corecțional din Gand. Și alte procese se înscriu pe aceeași linie; mai ales cele care privesc comerțul cu otrăvuri sau alte substanțe veninoase sau soporifice, cum ar fi procesul Kumps, din 1822, tot în Gand, punînd sub acuzație un farmacist care eliberase substanțe toxice unui client fără să-l avertizeze cu privire la nocivitatea acestora. Încă o dată, procesul ajunge la Curtea de Apel din Bruxelles și apoi la Curtea de Casație.

Cercetarea amănunțită a jurisprudenței permite totuși să se constate că aceste chestiuni pe larg dezbătute în mediile juridice, antrenînd proceduri cu multiple recursuri, nu se referă deloc la „empirici", șarlatani sau pretinși vrăjitori, ci mai degrabă la cetățenii cu vază cum era pseudo-medicul ixellez sau farmacistul gantez, capabili să se apere și să susțină lungi proceduri care alimentează culegerile de jurisprudență, ceea ce va da pînă la urmă dreptul medicilor să se plîngă de tergiversările tribunalelor în materie de represiune a medicinei populare.

În unele locuri, ezitările justiției se traduc prin contradicții între sentințele pronunțate de tribunalele primelor instanțe și deciziile Curții de Apel. Rolul Curții de Casație pare decisiv pentru promovarea și respectul legii din 1853 din Belgia, în așa fel încît după această dată, natura afacerilor tratate de justiție se schimbă: mai puțini „șarlatani", mai multe acte „delictuale" care nu mai acuză atît calificarea persoanelor cît remediile pe care le recomandau. Sfîrșitul secolului va

asista la apariția unei noi probleme, aceea a hipnotismului. *Jurnalul Tribunalelor* din 1887 îi consacră un lung articol care se deschide cu această constatare: „Hipnotismul a intrat în știință. Practicile exersate pînă acum de empirici, șarlatani și exploatatori ambulanți au fost oficial admise." De acum nu mai este vorba despre vrăjitorie sau magie, ci despre „știință".

SCENE DE VRĂJITORIE RURALĂ

Pe lîngă urmările angajate împotriva celor care practicau „ilegal" arta vindecării, rubricile gazetelor judiciare aduc de asemenea în scenă două tipuri de procese: primele sînt intentate de victime, cel mai adesea de femei care cer despăgubiri; al doilea tip este constituit de procese de justiție, în urma denunțurilor, împotriva pretinșilor vrăjitori, cel mai adesea bărbați.

Prima categorie este reprezentată de pseudo-vrăjitoare, victime ale injuriilor sau ale bătăilor, care se înfățișează judecătorului de pace sau tribunalului corecțional, instruit în asemenea procese în apel, pentru a cere despăgubiri. Aceste afaceri sînt cele al căror ecou apare în faptele diverse ale jurnalelor locale, evocînd din cînd în cînd sordide întîmplări de vindictă populară în care o pretinsă vrăjitoare — întotdeauna e vorba despre o femeie — e bătută, violată, torturată de vecinii ei, uneori întîmplîndu-se chiar să moară.

De la sfîrșitul secolului al XVII-lea, în actuala Belgie, asistăm la scene de linșaj cum ar fi acela al unei cerșetoare, alungată din Charlemont din pricina faimei de vrăjitoare (1679), sau îngroparea tăinuită a unei fete torturate după ce fusese violată și aruncată în foc (1685). În 1721, o săteancă din Crupet (Namur) este atrasă la căpătîiul unui copil bolnav pe care, chipurile, ea l-ar fi vrăjit: bătută măr, este agățată în vatră deasupra unui foc puternic. Parodiile de procese, simulacrele de exorcism, interogatoriile sub tortură — focul vetrei familiale înlocuind la nevoie corzile sau banca justiției — violurile, sub pretextul căutării semnului diavolului, pe scurt, tot arsenalul tradițional al proceselor, revizuit și pus în scenă de țăranii frustrați de a nu se putea bizui pe judecători cooperanți și atenți.

Această violență sătească este legată de practicile denunțate de magistrații secolelor precedente care pretindeau că luptă, prin urmăriri legale, împotriva unor asemenea abuzuri. Se știe în ce măsură, oricît de „legală" ar fi fost, ea nu era cu nimic mai prejos de represiunea populară spontană. Totuși, nu ne putem împiedica să gîndim că în absența unui control judiciar — o dată urmăririle judiciare încheiate — violența populară reînvie, mereu gata să se dezlănțuie împotriva cutărei sau cutărei femei suspecte. Rolul justiției se schimbă: ea devine protectoarea victimelor pe care le prigonea altădată considerîndu-le vinovate și reprimă acum pe călăii pe care-i ținea odinioară de martori credibili. Curtea cu juranți din secolul al XIX-lea asistă astfel la o defilare de acuzați: vinovați de tentativa de ucidere a unor bătrîne faimoase ca vrăjitoare. La Moha, în 1826, la Castillon, în 1843, la Aubel, în 1835, sătenii se hotărîseră să-și ardă vrăjitoarele.

Intervenția somnambulelor sau a ghicitoarelor în cărți se află uneori la originea unor tragice neînțelegeri în care victima putea fi primul venit: la Somzée, în

1839, un vraci anunța că slăbiciunea unui adolescent este provocată de prima persoană care va intra în casă: preotul intră primul și el va fi luat la bătaie și așezat pe plită ... În 1882, o ghicitoare în cărți o denunța pe Hortense Lecomte de Strépy ca vinovată de vrăjile de care era subjugată o femeie. Incapabilă să desfacă farmecele, nefericita este ea însăși bătută și așezată pe plită, în lipsa rugurilor. Torționarii ei au fost sever pedepsiți de tribunalul din Charleroi.

Comentariile cronicilor judiciare care însoțeau relatările proceselor nu sînt lipsite de interes. Ele dovedesc cel mai adesea un foarte adînc dispreț cu privire la aceste rătăciri dramatice; ultimul vestigiu al obscurantismului celor săraci și al ignoranței sătenilor. Privirea celui care „știe" nu este niciodată lipsită de ambiguitate. În 1842, judecătoria de pace din Uccle (Bruxelles) este sesizată de o cerere de reparație introdusă de o femeie pe nume Min, împotriva unui vecin, Christians, care o acuză că e vrăjitoare. Iată prezentarea care s-a făcut la audiere: „Dacă ar fi să credem pe un locuitor din Isque, pe nume Christians, femeia pe nume Min adăuga profesiei ei de lavandieră pe cea mult mai relevantă, de vrăjitoare. Nu pentru că s-ar duce la adunările diavolului călare pe mătură; nu, ea ocupă în vrăjitorie un rang mult prea mic pentru a-și permite să asiste la sabatul înalților demnitari din ordinul necromanților. Ceea ce face ea e foarte puțin lucru, cîteva picături de agiazmă ar putea s-o facă inofensivă: se mărginește să îmbolnăvească vaca lui Christians de curbatură, să-i facă farmece copilului acestuia sau să-i ucidă un porc. Aceste vorbe rostite de Christians s-au răspîndit printre oamenii din satele aflate la trei leghe roată împrejur, în așa fel încît Min nu mai poate acum ieși din casă fără să fie insultată și violentată; iată de ce a intentat ea o acțiune de daune-interese împotriva celui care-i dăduse brevet de vrăjitoare."

Judecătorul de pace declară acțiunea valabilă pe motivul că „dacă asemenea imputări nu pot constitui o injurie, în gradul nostru de civilizație, ea vatămă totuși reputația din pricina credulității locuitorilor de la sate". Afacerea se extinde, pentru că Christians face întîmpinare la această decizie. În schimb avocatul lui Min, sprijinindu-se pe o decizie a Curții de Casație din 13 martie 1881, cere confirmarea sentinței. Pe 6 ianuarie 1843, tribunalul civil din Bruxelles dă dreptate judecătorului de pace din Uccle și confirmă decizia.

Dar dincolo de tonul condescendent al cronicarului și al judecătorului de pace, regăsim în acuzațiile formulate împotriva pretinsei vrăjitoare aceleași fapte care ar fi adus străbunelor ei, numai cu un secol mai devreme, rugul ... Nu mentalitățile sătești s-au schimbat, ci justiția și legea.

„Vrăjitoarea" nu mai e luată în serios: Elisabeth Scholtz nu are nimic în plus față de doamna Min, chiar dacă tribunalul corecțional din Bruxelles a condamnat-o pe cea dintîi la doi ani închisoare pe 9 februarie 1843. Portretul acestei „vrăjitoare" este foarte puțin măgulitor: „Elisabeth Scholtz este o vrăjitoare, dar una foarte puțin interesantă, bătrînă și urîtă, părînd să nu-și fi exersat arta decît pentru a-și asigura impunitatea altor nelegiuiri." În cîrdășie cu un prestidigitator, ea a început prin a face să dispară bani, iar pentru a-i găsi propunea să se aprindă o lumînare la capătul opus, garnisită cu ace de siguranță; pentru a readuce un amant muieratic, ea tăia gîtul unui cocoș, al cărui sînge îl culegea; pentru a-l face să se întoarcă pe un Ulise dispărut în Portugalia de vreo nouă

ani, ea a ars la ambele capete o lumînare, pe care clienta ei a plătit-o foarte scump. De aici plîngerile și condamnările pentru escrocherie. Cronicarul, nu lipsit de imaginație, conchide o dată în plus: „Dacă în acest secol al luminilor, în care capitala Belgiei mai conține încă cinci nătărăi care se lasă duși cu prețul de asemenea vicleșuguri, s-ar mai fi ars vrăjitoare, e de crezut că Elisabeth Scholtz ar fi fost arsă pe rug, cu trupul garnisit de ace de siguranță și dîndu-i-se foc la celălalt capăt" (*sic!*). Condamnările pe care le primesc asemenea escroci par destul de grele: între doi și cinci ani de închisoare severă, după nelegiuirile comise. În 1844, un țăran din Zwevezeele este condamnat la cinci ani de recluziune de către Curtea de jurați din Flandra occidentală pentru tentativa de ucidere a vecinului său, pe care-l credea vrăjitor. Îl acuza că-i furase bani, recurgînd la magia neagră, bani pe care el îi ascunsese în diverse locuri, și proferase injurii și amenințări cu moartea la adresa pretinsului vinovat. În ciuda intervenției preotului și a vicarului care încercaseră să-l convingă că era o eroare, acuzatul persistă în bănuielile lui și-și pune amenințările în practică. Bătut măr, împuns cu o furcă, nefericita victimă scapă cu viață, dar rămîne incapabil de muncă, urmare care justifică gravitatea pedepsei. Scenariul acestei afaceri rămîne la nevoie tot cel clasic, în care regăsim mereu aceleași ingrediente: banii furați, magia neagră invocată pentru pretinsa descoperire de comori, diavolul și bunul Dumnezeu în persoana preotului și a vicarului din sat. Cînd aceștia sînt chemați la căpătîiul celui rănit pentru a-i administra ultimele sacramente, țăranul exclamă: „Aceștia nu erau preoți, ci diavoli, sub chipul preoților, care veneau să-l viziteze pe vrăjitor; Dumnezeu nu putea încăpea în gura vrăjitorului, ci numai diavolii." Vrăjitoria, magia și religia continuau să meargă mînă în mînă. Recurgerea la preot, la călugărul exorcist precede întotdeauna apelul la justiție. La Novele, în 1862, o familie de cultivatori cinstiți își vede vitele decimate de boală: la scurt timp moare și tatăl. Convins că era vorba despre farmece, fiul defunctului făcu apel la un carmelit desculț de la o mînăstire din Gand pentru a exorciza ferma. Acesta parcurse staulele, cu un *in-folio* greu în mînă, murmurînd rugăciuni. Dar după vizita carmelitului, bănuielile căzură asupra unui vecin. Acesta, la rîndul lui, recurse și el la un exorcist pentru a face să înceteze injuriile la care era supus de către tot satul. Nevasta lui era considerată vrăjitoare și era amenințată că i se vor scoate mațele. Victimele se adresară atunci tribunalului și-l citară pe exorcist ca martor. Acesta, din fericire, declară că nu crede în vrăjitorie: „Uite, sînt de douăzeci și opt de ani preot, și n-am văzut nici un vrăjitor." S-a mulțumit să spună cîteva rugăciuni și să dea cîteva recomandări de igienă ... Motivațiile justiției insistă încă o dată asupra absurdității acuzației, dar invocă tot arsenalul legislativ în vigoare în sprijinul condamnării:

„ ... În temeiul faptului că acuzația de vrăjitorie, oricît de absurdă ar părea ea persoanelor luminate, constituie o adevărată ofensă, pentru că în ochii mulțimii ignorante ea este de natură să-i știrbească soției V. G. onoarea, reputația și averea;

În temeiul faptului că soții V. G. au suferit o vătămare care trebuie reparată ...

Din aceste motive, Tribunalul, în virtutea articoleleor 471, nr. 11 din Codul Penal, 1388 din Codul Civil, 162 din Codul de Procedură Civilă, 130 și 131 din

decretul regal din 18 iunie 1853, 41 și 42 din legea din 21 martie 1859 etc., condamnă pe inculpați la o amendă de cinci franci fiecare; ordonă ca în lipsa banilor aceste amenzi să fie înlocuite pentru fiecare cu două zile de închisoare, cu obligația de a plăti suma de douăzeci și cinci de franci ca despăgubiri părții civile."

Tribunalul mai ordona, între altele, ca sentința să fie afișată în comunele Nevele și Vynck.

Aceste procese sînt numeroase mai ales între anii 1850 și 1860; după această perioadă, numai în mod excepțional mai întîlnim ici-colo cîteva aluzii, întotdeauna atent prezentate sub dublul lor aspect: absurditatea credinței populare, condamnarea vrăjitoriei, pe de o parte, dar și realitatea vătămărilor ocazionate de aceste false acuzații, pe de altă parte. Tribunalele precizează clar distincția, cum s-a întîmplat la Louvain în 1875: „Imputarea publică și răuvoitoare adusă cuiva că face vrăji și din acest fapt dorința de a-i ucide porcul constituie delict de defăimare, cu toate că faptul imputat este imposibil, căci imputația s-a făcut într-o localitate în care credința în vrăjitori există."

Temeiurile sentinței insistă asupra anchetei dispuse în timpul instruirii, care are drept scop verificarea credinței în vrăjitori, și reiau definițiile date de martorii interogați: „În temeiul faptului că pentru cei care cred vrăjitorii sînt cei care au încheiat un pact cu diavolul pentru a aduce vătămări ... În temeiul faptului că în multe localități există credința în vrăjitori ..."

Persistență a credințelor populare, a definițiilor, a practicilor, a exorcismului, dar și a neîncrederii justiției, a disprețului cronicarilor judiciari, a tuturor celor care se prezintă drept „spirite luminate în acest secol de civilizație" și care-și iau distanța necesară față de credulitatea sătenilor. Linia de demarcație pare astfel precis delimitată între spiritul critic și ignoranța naivă. Aceste mărturii și comentariile care le însoțesc dezvăluie mai ales perfecta continuitate cu procesele din vechiul regim; cu aceleași acuzații din partea sătenilor lezați de vrăjitori: un porc vătămat sau o vacă fermecată, un farmec făcut unui copil, o „boală inexplicabilă". Pe scurt, supraviețuirea unui întreg sistem de interpretări, pe care-l găsim în orice epocă și în toate locurile, din stufărișurile Normandiei pînă în Camerun.

Într-un articol intitulat „Vrăjitoria și lăudăroșeniile ei", iezuitul Eric de Rosny scrie: „Vrăjitoria face și ea parte din sistemele de reglare a tendințelor ucigașe ale oamenilor, dar ea este poate cea mai veche dintre toate. Fiecare mare religie posedă cîte unul, asemenea ideologiilor, științelor medicale, dar numărul acestor sisteme nu este nesfîrșit." Un studiu comparat al vrăjitoriei, efectuat pe baza mărturiilor atît din sudul Franței cît și din Camerun îi inspiră o analiză în care constantele se repetă. Mai întîi se pune un diagnostic: „nenorocirea care m-a lovit nu este obișnuită"; vine apoi denunțul: chiar numai sugerată, acuzația vinovatului este întotdeauna prezentă, întemeiată și logic argumentată. Sistemul vrăjitoriei este fundamentat pe convingerea că există cineva care nu numai că-ți vrea răul, dar chiar ți-l face. Spre deosebire de Jeanne Favret, care pare să excludă existența adevăraților vrăjitori malefici, dar bănuiește că nici nu e necesar pentru funcționarea sistemului, autorul nostru crede că există vrăjitori malefici, în carne și oase, manipulatori ai credințelor altuia, sau persoane inconștiente de perversitatea lor. Mijloacele de evitare sînt căutate mai întîi în interiorul sistemului,

în jurul celui care face parte din el: descîntătorul sau exorcistul ... Neputința instituțiilor, a preoților, a judecătorilor sau medicilor, normal somați să intervină, nu permite de altfel înlocuirea recurgerii la descîntători: aceștia au încă multe zile de trăit, căci se perindă pe același teren al emoțiilor și credințelor. În privința clienților, în loc să-i scoată dintr-o anumită stare, mai degrabă îi mențin, fie și numai din rațiuni de rentabilitate.

IMPORTANȚA VISULUI SAU GUSTUL CÎȘTIGULUI: CABINETELE URBANE

Somnambulism, hipnotism, chiromanție, necromanție, oniromanție și alte „manții" își dispută o clientelă urbană, în timp ce satele continuă să-i solicite pe bătrînii lor demoni. Laicizarea și anticlericalismul se plătesc! Aici, în orașe, nu preoții sau călugării exorciști sînt intermediarii, ci magii sau clarvăzătoarele care întreabă spiritele sau globurile de cristal pentru a intra în legătură cu lumea de dincolo și a pronostica viitorul. Sub titlul „Moștenitoarele vrăjitoriei", Yannick Ripa evocă în *Istoria visului* pe sibilele moderne care primesc în strada Tournon, pe bulevardul Antin, în strada Seine sau pe strada Paradisului ... Un întreg program! Publicitatea pe care și-o fac prin presă le asigură succesul cabinetului lor: consultații asupra viitorului, bolilor, viselor, proceselor, căsătoriilor, moștenirilor, evenimentelor celor mai tainice ale trecutului, prezentului și viitorului... „A prevedea evenimentele viitorului înseamnă a deține cheia fericirii." Concurența e dură, dar trebuie să și dovedești că ești cel mai bun și că nu trebuie să fii confundat cu ignoranții, șarlatanii, vulgarii, ghicitorii de noroc.

În Franța, dezvoltarea spiritismului și a somnambulismului sub a III-a Republică conduce la o sofisticare a profesiunii: „visătoare dirijate" sau „clarvăzătoare în somn", ghicitoarele își zic inimitabile sau inegalabile. A nu se confunda cu vrăjitoarele, după cum dovedește următorul anunț publicitar: „Nu vrăjitoare, ci chiar inspirată. Mii de dovezi în sprijinul încrederii."

Dacă domnișoara Lenormand se prezintă la începutul acestui secol ca librăreasă, eticheta de magnetizator sau somnambul face rețetă după 1852. Almanahul comerțului din Paris și principalele orașe ale lumii numără treisprezece nume, șapte bărbați și șase femei. Recensămîntul general al populației din 29 martie 1896, făcut sub egida Ministerului Comerțului, Industriei și PTT, consacră o rubrică „acrobaților, iluzioniștilor, prestidigitatorilor, artiștilor, mimilor, ghicitorilor în cărți, saltimbancilor, șarlatanilor, gimnaștilor". Pentru departamentul Senei, 240 de persoane, 174 bărbați și 66 femei intră în această categorie „la grămadă".

Cuplul hipnotizator-somnambul funcționează pe baza exploatării de către bărbat, magnetizatorul, putînd aparține oricărei clase, a femeii, somnambula, simplă, adesea săracă cu duhul, cel mai adesea aparținînd clasei nevoiașilor. Anatole France povestește istoria unui negustor de lenjerie care se căsătorește cu o somnambulă și parcurge întreaga Franță cu această sursă de venituri care nu necesită nici o investiție ...

Procesul Mongruel scoate în evidență acest fel de practici. Femeia, Rosalie Lefèvre, somnambulă naturală, își deschide un cabinet de consultație în care pretinde că poate ghici viitorul și poate vindeca. Soțul ei, Mongruel, devine magnetizator. Un medic veghează alături de ei. Dat în judecată, în urma unor plîngeri, pentru exercițiul ilegal al medicinei și escrocherie, sînt condamnați la treisprezece luni de închisoare și cinci sute de franci amendă. Ei fac apel și sînt respinși; se adresează atunci lui Jules Favre, deputat republican, cunoscut pentru simpatiile lui față de magnetism; acesta redactează în apărarea lor un strălucit memoriu, întorcînd acuzația. Susținut de cele mai ilustre nume ale baroului parizian, el reușește să convingă în privința diferenței între „știință" — magnetism, somnambulism — și divinație. Cazul Mongruel va face de acum regula în jurisprudență.

În Belgia, în aceeași epocă, o dezbatere opune în Parlament pe partizanii și adversarii incriminării divinației. În cadrul refacerii Codului Penal, ședințele din 23 și 24 aprilie 1861 supun la vot articolul 677 (479 din vechiul cod care va deveni articolul 563 din noul cod din 1867), revizuit astfel: „Vor fi pedepsiți cu amendă de la cincisprezece la douăzeci și cinci de franci și închisoare de la o zi la șapte zile sau la una din aceste două pedepse:

1. Oamenii care își fac o meserie din divinație, previziuni sau explicarea viselor vor fi arestați și li se vor confisca instrumentele, ustensilele și costumele care slujesc în exercitarea meseriei de ghicitor, cititor al viitorului sau interpret al viselor ..."

Guillery, deputat liberal progresist, cere suprimarea acestui articol pe care-l considera total inutil; dacă escrocheria trebuie pedepsită, explicarea viselor era, după părerea lui, o industrie inocentă. Toată lumea recurge la ea: în timpul sărbătorilor publice, în locurile de petrecere, vrăjitorii și ghicitorii de toate felurile citesc destinul, la Bruxelles ca și la Paris. Dai peste ei în toate balurile, la toate cazinourile. El evocă pe vrăjitorul din parcul Mabille de la Paris, pe care poliția îl lăsa să funcționeze. Să facem ca ea, conchide Guillery. Hymans, tot liberal, intervine și el în dezbatere cu un accent anticlerical: reglementarea și prigonirea divinației ar constitui o atingere a libertății profesiunilor, și dacă ar fi să pedepsim pe toți cei care-și fac o meserie din exploatarea credulității publice, unde ar trebui să ne oprim? Se exploatează credulitatea publică la Bursă, în adunările politice și chiar în biserici! Ghicitorii nu sînt mai vinovați decît cei care colportează fragmente din crucea originară sau medalioane binecuvîntate la Saint-Hubert ... Un ghicitor a dat recent reprezentații la seratele particulare cele mai onorabile din capitală, și chiar la curte, unde a fost invitată elita societății bruxelleze și a Camerei. Acela n-a fost urmărit, pentru că-și exercita profesia în particular și pe socoteala înaltei societăți. Dimpotrivă, veți aplica pedepse bietului ghicitor de la sate, aceluia care într-un bîlci sau într-o piață e pe cale să lezeze într-o proporție neglijabilă niște bieți țărani care-l ascultă cu atenție? Ceea ce ar însemna să împingeți pedeapsa prea departe, iar judecătorii ar ezita s-o aplice.

Există judecători care cred în magnetism, alții care nu cred, conchide Hymans; unii vor achita, alții vor condamna. Sînt oameni care cred în miracole și alții care nu cred: lăsați fiecăruia religia și credința lui, lăsați-l să creadă în prevestiri sau să rîdă de ele ...

Acest discurs perfect liberal, susținut de anticlericalismul abia mascat al altor intervenții, nu a convins Camera, care votează articolul cu 37 de voturi contra 22.

Dar chestiunea va reapărea la sfîrșitul secolului al XIX-lea, în jurul hipnotismului.

HIPNOTISM, ISTERIE ȘI POSEDARE: CERTITUDINI ALE JUSTIȚIEI, EZITĂRI ALE MEDICINEI

În anul 1887, *Journal des tribunaux* consacră un lung articol pericolelor hipnotismului, această nouă formă de magie sau vrăjitorie, și conchide necesitatea legiferării privind acest domeniu. În anul următor, Academia regală de medicină din Belgia intervine la rîndul ei pentru a cere o lege: „Academia regală de medicină din Belgia, considerînd inconvenientele și pericolele practicii hipnotice vulgarizate, crede de cuviință să solicite legislației dispoziții privind: 1) Interzicerea reprezentațiilor publice de hipnotism; 2) Prevenirea și reprimarea abuzurilor care pot rezulta din practicile hipnotismului."

Corpul medical este totuși împărțit cu privire la această chestiune. Dacă unii insistă asupra caracterului inocent și inofensiv al acestor practici, adică asupra aspectului științific și terapeutic, majoritatea denunță, dimpotrivă, caracterul public al ședințelor care exercită asupra mulțimii o influență periculoasă și nefastă: „Este imprudent să arăți mulțimii cu cîtă ușurință se poate ajunge la fenomene atît de grave. Nu este potrivit să expui pe cineva blamului tuturor, transformîndu-l în hoț, asasin sau falsificator ..." Se insista atît asupra pericolului social cît și asupra pericolului moral al acestor spectacole puse la dispoziția mulțimilor ignorante, credule sau rău intenționate: „Somnambulul și mai ales somnambula nu-și aparține; ea devine *obiectul* hipnotizatorului, *lăsîndu-și* în mîinile acestuia *demnitatea, pudoarea, averea și chiar viața* ..." proclamă un raport făcut de un deputat catolic. Trecerea de la masculin la feminin este revelatoare. Somnambula este noua vrăjitoare, lăsată în totalitate la dispoziția hipnotizatorului, noul diavol. Dar ea era de acum victima, nu vinovată: cel prigonit va fi diavolul. Ceea ce-l îndeamnă realmente pe ministrul Justiției, Jules Lejeune, cunoscut ca „promotor" al apărării sociale în Belgia, să depună un proiect de lege privind represiunea hipnotismului este lupta împotriva unei noi forme de criminalitate deosebit de insidioase al cărei spectru obsedează pe magistrați și practicieni: crimele comise sînt ale hipnozei în care responsabilitatea nu poate fi inculcată celui vinovat: „E de mirare că numărul delictelor și al crimelor comise pe seama hipnotismului nu este mult mai mare; dar lăsați această știință misterioasă să coboare în straturile sociale din care se recrutează de obicei răufăcătorii de toate genurile și nu veți întîrzia să vedeți rezultatele sociale:" Este vorba de a apăra ordinea publică amenințată: „Ordinea publică este amenințată prin aplicarea și vulgarizarea experiențelor hipnotice: suprimarea responsabilității în capul celui care acționează în stare de hipnoză profundă; imposibilitatea aproape absolută de a descoperi voința criminală care s-a impus celui hipnotizat; puterea irezistibilă a acestei influențe — acesta este rezultatul sugestiilor criminale ale unei puteri pe cît de oculte pe

atît de dezastruoase." Sau: „Cel care ferm și cu sînge rece a săvîrșit un omor sau a otrăvit poate să nu fie decît instrumentul inconștient al crimei. El nu a vrut să ucidă, dar voința lui s-a identificat cu o altă voință, iar gîndul care i-a dirijat acțiunile nu-i aparținea. Unicul autor al crimei este cel care i-a impus executarea în taină a unei operații mentale de care numai el își amintește."

Iată deci diavolul revenind ca să inspire, ca altădată vrăjitoarelor, oribile nelegiuiri. Dar aici nu vrăjitoarea, nu somnambula este cea vizată, ci acela care abuzează de ea pentru a o transforma într-un instrument supus voinței sale perverse și stăpînirii lui absolute. Discursurile juriștilor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea se pot suprapune aproape integral peste discursurile strămoșilor de la sfîrșitul secolului al XVI-lea. Dacă se compară ordonanța lui Filip al II-lea din 1592 împotriva vrăjitoriei și expunerea de motive ale legii din 30 mai 1892, efectul este tulburător, la aproape trei sute de ani distanță! Cu diferența că vrăjitoarea era altădată considerată vinovată, și deci responsabilă de crimele pe care le comitea sub influența lui Satan, în timp ce somnambula modernă este irresponsabilă, deci o victimă care trebuie protejată.

Miza legii din 30 mai 1892 se înscrie în logica politicii de apărare socială, atît de dragă guvernului catolic din Belgia acelor timpuri: menținerea ordinii publice prin protejarea celor slabi, mai ales a femeilor și copiilor, și reprimarea dură a răufăcătorilor. Iată de ce articolul nr. 1 al legii interzice spectacolul public al unei persoane hipnotizate. El se aplică atît ședințelor publice cît și celor private. Legiferarea constituie o noutate care i-a tulburat pe unii, pentru că dispoziția atingea libertatea individuală prin imixtiunea în viața familiilor și a persoanelor private. Ministrul Justiției răspunde acestor obiecții invocînd respectul demnității umane și al moralei. „Dineurile oferite prietenilor de un amfitrion grijuliu să-și distreze invitații după masă, divertismentul pe care-l prezintă prin hipnotizarea a două slujnice din casă, cărora li se sugerează salturi, scălîmbăieli și țipete dintre cele mai extravagante, nu este rușinos și intolerabil?" Exemplul lui, spune el, este extras din literatura medicală care relatează acest gen de experiențe, dar ne putem gîndi și la un roman polițist englez ... Acesta este aspectul protector și moral al legii. Același articol 2 interzice hipnotizarea tinerilor sub douăzeci și unu de ani (proiectul prevedea vîrsta de optsprezece ani, dar limita a fost stabilită la douzeci și unu) și a nebunilor, acordînd derogări doar medicilor în scopuri terapeutice sau de observație științifică.

Umbra lui Charcot planează asupra dezbaterii, orientînd-o în multe sensuri, așa cum era de așteptat. Negativ, în măsura în care exemplul „spectacolelor" pe care le oferă la Salpêtrière obligă legislatorul belgian să interzică publicului accesul în clinicile în care se desfășoară experiențele de hipnotism; numai medicii și studenții pot asista. Dar pozitiv, dacă putem spune așa, în măsura în care Charcot își face discipoli și în care anumiți medici recunosc valoarea terapeutică a hipnotismului, mai ales în privința copiilor „vicioși" sau a bețivilor. „Unii laudă hipnotismul medical. Se susține că se pot obține efecte binefăcătoare într-un mare număr de boli prin exercitarea terapiei hipnotice. Se spune că în cîteva ocazii s-au obținut efecte surprinzătoare prin această metodă; în afecțiunile nervoase, nevroze și nevrozism, ca și în anumite cazuri de contractură, paralizie, dansul

lui Saint-Guy, ticuri nervoase, nevralgii și diverse dureri, nervoase, musculare etc. Se ajunge chiar la pretenția că se poate obține prin sugestia în timpul somnului debarasarea omului de obiceiurile proaste, beție și altele. În școli se va obține prin această metodă schimbarea copiilor vicioși și greu educabili".

Charcot studiază, între 1878 și 1884, sub hipnoză, comportamentul istericilor de la Salpêtrière : cazul domnișoarei Blanche este popularizat de Gilles de la Tourette în opera sa despre hipnotismul abordat din punct de vedere medico-legal. Autorul intră în scenă și povestește cum pacienta, adusă în stare de catalepsie, apoi în somnambulism de către el însuși, i-a promis să otrăvească un intern de la laborator care nu-i plăcea. Trezită, ea și-a îndeplinit planul ... Metodele lui Charcot, violent contestate de cei care-l ridiculizau demonstrînd cum el însuși fusese înșelat de aceste femei care înțeleseseră că o demonstrație reușită le aducea o rație dublă de mîncare, își aveau adepții lor; totuși, se știe că Freud făcuse și el cîteva experiențe la Salpêtrière. Ecourile în presa medicală a epocii traduceau aceste ezitări. Dacă unii văd în hipnotism o nouă versiune a diavolului și a răului absolut — mai ales juriștii așa îl abordează — alții descoperă în el preludiile psihanalizei: o nouă formă de vrăjitorie? Ceea ce i-ar da poate dreptate lui Michelet care profetiza la sfîrșitul cărții sale *La Sorcière* (1862): „Medicina, mai ales, constituie adevăratul satanism ... Să distrugem toate științele naturii, Observatorul, Muzeul și Grădina Plantelor, Școala de Medicină, orice bibliotecă modernă. Să ardem legile, codurile ... Toate aceste noutăți vin de la Satan. Nici un progres fără crimele lui ..."

Cu mult înaintea acestor dezbateri care pasionează lumea judiciară la sfîrșitul secolului al XIX-lea, voga hipnotismului a cuprins întregul corp medical. De la Mesmer (1733–1815), fondator al magnetismului animal pe care-l preia de la Paracelsus (1493–1541), celebru pentru „butoiul" lui, care aduna tot Parisul în epoca lui Ludovic al XVI-lea, protejat de Marie-Antoinette, care-i constituise „o clinică magnetică", dar obstrucționat de Academia de Medicină și de presă, care-l obligă să se exileze, pînă la experiențele lui Charcot de la Salpêtrière (1878–1884) și la Braid, medic scoțian, creator al termenului de hipnoză în 1845, întreaga Europă este traversată de teorii care, cu mare ușurință, amestecă fluidul, magnetismul, hipnoza animală și cea umană.

O nouă lectură a posedării diavolești, de la procesul vrăjitoarelor din Salem la posedatele din Morzine (1857–1873), pune accentul pe isterie, maladie pur feminină; interpretată ca o dezordine fiziologică, dar mai ales psihică, născută din refularea dorințelor. Pinel (1798) este unul dintre primii teoreticieni, dar, după el, toată medicina secolului al XIX-lea se divizează în privința „cauzelor" isteriei. Doctorul Fournier, care redactează articolul „femeie" în *Dicționarul științelor medicale*, scrie: „Nu există femeie în societățile civilizate, îndeosebi în marile orașe, care să posede condițiile capabile să o ferească de isterie. Această boală face victime printre toate femeile, de la pubertate pînă la vîrsta la care încetează menstruația. Persoanele cele mai bine constituite în aparență, fecioarele, soțiile cele mai caste, văduvele cele mai abstinente, sînt expuse alături de femeile galante sau depravate."

Considerată, rînd pe rînd, o epidemie de posedări diavolești de țăranii care reclamă exorcismul sau ca o manifestare de isterie colectivă, fenomenul „posedării" din Morzine (1857–1873) pare să continue marile procese ale secolului al XVII-lea. Copii și femei cad în extaz, au viziuni, populația reclamă exorcismul întregului sat, dar episcopul refuză. Guvernul decretează o anchetă medicală care transferă „posedatele" la azilul de alienați de la Bassens, în timp ce autoritățile ecleziastice se străduiesc să calmeze tulburările mistice, îndepărtînd femeile isterice de la slujbă. După o perioadă de acalmie, epidemia revine cu o forță și mai mare: optzeci de femei intră în criză, lovesc și urlă, îl atacă pe episcopul în turneu de confirmare, îi smulg inelul, calcă în picioare uleiul sfințit, îl scuipă în obraz. Acesta fuge fără să-și mai ducă pînă la capăt exorcismul cerut de localnici. Ca urmare a acestui scandal, mai multe familii își internează bolnavele la mînăstirea Saint-Maurice-de-Valais, pentru a fi exorcizate. Această ultimă mare epidemie de „vrăjitoare" dezvăluie prăpastia care despărțea în secolul al XIX-lea cultura, credințele, opiniile țăranilor din acest sătuc din Alpi și cele ale autorităților urbane ecleziastice și medicale. Două culturi, două viziuni despre lume se înfruntă în jurul acestor nefericite, pradă convulsiilor și delirurilor mistice din care recenta *Istorie a femeilor din Occident* nu reține decît revolta împotriva soților: „fete și femei urlă, se răsucesc, înjură, își bat soții și tații, beau alcool și refuză să muncească".

Vrăjitoria — sau posesiunea diabolică — reconsiderată de medicină devine isterie, cum s-a întîmplat mai tîrziu la Loudun, isterie reactualizată de Ken Russel în cinematografie prin filmul *Diavolii*, o superproducție contestată, pe care Michel de Certeau o va califica, în 1971, drept „sărbătoare încarcerată".

VRĂJITORIA RECONSIDERATĂ[1]

Nu se poate evoca vrăjitoria secolului al XIX-lea fără să vorbim de enormul succes literar și artistic la orice fel de public al acestei teme mereu cercetată de imaginația romancierilor, muzicienilor, pictorilor, istoricilor și juriștilor, fără să mai punem la socoteală poveștile pentru copii.

Gust al misterului, vis fantastic și în aceeași măsură cercetare pasionată a omului și a instinctelor sale morbide, sau sadism? Dincolo de evocarea proceselor și a sabatului, să fie oare vorba de o curiozitate științifică în căutarea explicației comportamentelor iraționale sau presimțite ca atare, într-o societate care se voia eliberată de apăsarea și obscurantismul religios, entuziasmată de noul cult al

[1] Ceea ce urmează este rodul unei colaborări familiale: m-am bucurat de sprijinul fiicei mele, Christine Dupont, istoric și medievist, muziciană și devoratoare de literatură neagră, autoare ea însăși, în orele de răgaz, de romane polițiste, care a investigat cîmpul literar și muzical, și, de asemenea, de sprijinul soțului meu, Pierre-Paul Dupont, istoric de artă, care cunoaște toate secretele picturii și a cărui bibliotecă inepuizabilă ar fi permis scrierea unui volum întreg cu privire la acest subiect. A trebuit să le calmez entuziasmul și să reduc totul la ceea ce mi s-a părut esențial. Le cer iertare.

științei și progresului? Sau simpla distracție a burghezului care frecventează spectacolele de magie și divinație, fără să creadă prea mult, dar curios totuși să asiste la una din acele reprezentări la care se înghesuie înalta societate? Este un pic din toate, fără îndoială, și la diverse niveluri, în aspirațiile diverșilor spectatori vizați. Fapt e că acestea sînt tot vechile teme, presupuse medievale, dar reluate în special de procesele secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, dacă nu ne întoarcem pînă la Antichitatea timpurie sau la misterele Asiei, care furnizează urzeala acestei pestrițe producții.

A întocmi un inventar al surselor literare și al operelor artistice care îi reinventează în secolul al XIX-lea pe diavol și vrăjitoarea lui ar însemna să depășim cadrul acestui studiu, cu atît mai mult cu cît subiectul a fost deja obiectul a numeroase studii. Dar a desprinde, prin intermediul cîtorva surse, privirea aruncată asupra acestui trecut de oamenii secolului al XIX-lea și a decripta imaginea pe care ne-au transmis-o este chiar scopul istoricului. Am optat deci pentru această cale modestă, fără nici o altă pretenție decît recitirea reprezentărilor și a înscenărilor orchestrate de cîțiva mari virtuoși, dar și de obscuri anonimi ai „vrăjitoriei reconsiderate".

DIAVOLUL REINVENTAT, VRĂJITOAREA REDESCOPERITĂ

Focul ultimelor ruguri nu se stinsese încă de tot cînd interesul pentru vrăjitorie, și în general pentru „lumea ocultă" a pus din nou stăpînire chiar pe spirite dintre cele mai luminate. Satan, șleahta lui și tot calabalîcul sulfuros de farmece și maleficii intră cu mare pompă în domeniul imaginarului artistic. *Diavolul îndrăgostit* de Cazotte, publicat în 1772, este considerat de numeroși critici ca o etapă importantă în apariția literaturii fantastice. Satan se înfățișează eroului, Alvare, sub chipul unei superbe tinere, Biondetta. Aceasta va uza mai mult de farmecele ei decît de puterile „diavolești" pentru a-l seduce pe Alvare. Intervenția miraculosului (apariții diabolice cu cap de cămile sau melci uriași) rămîne discretă și ambiguă: lectorul nu poate preciza dacă Alvare chiar a văzut sau numai a visat. Cazotte este un spirit luminat, care folosește subterfugii literare pentru a alcătui o povestire filozofică și moralistă. Diavolul nu este decît un pretext. Totuși, asemenea contemporanilor săi, autorul este sensibil la mișcările ocultiste — Iluminismul, printre altele, care traversează Europa în epoca Revoluției franceze.

În același moment, miraculosul satanic atinge apogeul prin romanul negru englez, al cărui reprezentant de frunte, M. G. Lewis, publică în 1795 *The Monk*, povestea unui călugăr scos din făgașul vieții religioase și sedus de Matilda, demnă urmașă a Biondettei. Dar caracterul diabolic al acestei femei „fatale" este mult mai bine conturat: ostii făcute bucăți și aruncate în foc, apariția lui Satan într-un cerc magic trasat cu sîngele unei răni pe care ea însăși și-a provocat-o, fuga din năvoadele Inchiziției, pe scurt, toate ingredientele unei „veritabile" vrăjitorii, revăzută, corectată de anticlericalismul de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Această viziune a unui Ev Mediu obscur luminat de flăcările Infernului anunță producția romantică a primei jumătăți a secolului al XIX-lea.

Martor internațional al acestei pasiuni pentru fantastic și irațional, influențat de romantismul englez și german, de Dante și de italieni, pictorul de origine elvețiană, naturalizat englez, Johan Heinrich Füssli (1741–1825), născut la Zürich și mort la Londra, se inspiră din Goethe și Milton, ilustrează operele lui Shakespeare și textul *Nibelungilor* și oferă mult spațiu femeii care apare sub chipul unei magiciene, al unei zîne, al unei ființe fantastice. Importanța acordată visului, refuzul raționalului îl înfățișează ca pe un îndepărtat înaintaș al suprarealismului.

Dar cînd se evocă vrăjitoria în arta acestei epoci, la Goya ne gîndim cel mai mult și se cuvine să-i oferim aici un loc deosebit, cum o vom face cu Michelet pentru literatură. Dacă se înscriu, și unul și celălalt, în contextul mișcărilor literare și al surselor de inspirație care grupează majoritatea artiștilor epocii, amîndoi transcend subiectul oferind o lectură personală prin geniul și originalitatea lor.

GOYA SAU ORORILE SFÎRȘITULUI LUMII

Operele lui Francisco de Goya (1746–1828) care aduc în scenă vrăjitoria și diavolul datează din ultima perioadă a vieții sale:

Capriciile (1799–1802), *Dezastrele războiului* (1814–1819), *Tablourile negre* (1820–1823) și *Disparatele* (1820–1823). Inspirația sa hrănită de nenorocirile epocii, de ororile războiului, de invazia franceză și de propriile-i nenorociri, boala, surditatea, hărțuielile Inchiziției, dau naștere unei opere emoționante care provoacă nu rîsul, ci oroarea. Ele participă la un spirit critic, cel al Luminilor, care denunță credințele depășite. Tot repertoriul vrăjitoriei apare în *Capricii*: sabatul sau adunările nocturne, vrăjitoare zburînd pe mături, scene de inițiere, figuri demonice, cu aripi de lilieci, lupte între zîne dușmane, sacrificiul copiilor pentru respingătoare ritualuri de vrăjitorie ... Comentariile însoțesc aceste imagini violente și agresive, de exemplu, *A caza de dientes* (La vînătoare de dinți): „Dinții celui spînzurat sînt foarte eficienți pentru farmece; fără acest ingredient nimic nu are valoare. Ce jale că oamenii din popor mai cred în aceste prostii! Sau *Asta se duce acolo*: aici se vede o vrăjitoare călărind în compania unui diavol șchiop. Acest biet diavol de care toată lumea își bate joc este mereu folositor la ceva." Prima ediție a *Capriciilor* (1799) este retrasă sub presiunea Inchiziției, denunțată în mai multe desene. Goya întreținea multiple relații cu scriitorii și intelectualii spanioli adepți ai spiritului Luminilor și ai Enciclopediei, care denunță, asemenea poetului Quintana, „două secole de ignoranță". Poetul Moratin, prietenul lui Goya, publicase o relatare a autodafeului vrăjitoarelor din Logroño (1610); scrierile sale se străduiesc să denunțe instituțiile corupte și credințele desuete și unii cred că el ar putea fi autorul comentariilor care însoțesc imaginile lui Goya. Dar această literatură este mai prejos de umorul scrîșnit al pictorului care merge mult mai departe cu denunțurile, înscriindu-se în curentul epocii sale. Julio Caro Baroja vede în el precursorul genial al omului modern, antropolog, psihiatru, psiholog

și sociolog deopotrivă, care transcende analizele pur raționaliste ale contemporanilor săi pentru a cerceta și mai adînc, pornind de la propriile lui neliniști, misterioasele suferințe psihice ale omului.

Sfîrșitul lumii vechi, populate de vrăjitoare hăituite de Biserică și Inchiziție, acordul între judecătorii creduli și preoții superstițioși, anunțat de spiritele luminate ale sfîrșitului secolului al XVIII-lea, nu este totuși gata să se împlinească. După denunț vine fascinația, gustul pitorescului, curiozitatea, exotismul, care-i conduc pe romantici spre căutarea în legende și folclor, ca și în istorie, a unei surse de inspirație mai puțin dramatice.

EVUL MEDIU REGÎNDIT

Căutarea identității naționale îi împinge pe romantici să scotocească atît în arhive precum și în legende pentru a-și descoperi un trecut istoric și mitic. Aici e furnicarul de vrăjitoare; ele sînt, firește, medievale. Poveștile germane culese de frații Grimm, mai ales *Povești pentru copii și cămin* (1812), popularizează imaginea vrăjitoarei celei rele, cum erau cele din *Albă ca Zăpada* și *Hänsel și Gretel*. În Anglia, sir Walter Scott folosește miraculosul cu titlu de ilustrație a credințelor populare în romanele sale istorice. George Sand se hrănește din legendele din Berry, iar Victor Hugo reinventează în *Ode și Balade* genul trubadaresc. „Hora sabatului" (1825), dedicată lui Charles Nodier, evocă la fel de bine legendele populare cu pitici și monștri ca și Goya:

Veniți, nu vă sfiiți,
Pitici cu picioare căprești
Lacomi, buza-n veci nu înțarcă
de sîngele negru al morților!
Femei ale iadului
veniți, pe întrecute
Dați pinteni cailor pe deșelate
Zăbala nu vi-i de trebuință!

Sub influența lui Walter Scott, ale cărui romane istorice se înscriu la fel de bine în tradiția romanului negru, lansat de Lewis și Radcliffe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, ca și în noua preocupare de a descoperi trecutul național, romancierii francezi își caută și ei sursele de inspirație în istorie. Fenomenul posedării de la Loudun îi oferă lui H. Bonnelier (1825) tema din *Urbain Grandier*, și tot el publică, în 1834, *Mareșalul de Raiz*, inspirat din istoria lui Gilles de Rais. Succesul romanului *Notre-Dame-de-Paris* (1831) asigură triumful genului. Procesul Esmeraldei, acuzată de vrăjitorie, o prezintă ca pe o victimă a superstițiilor martorilor și a obscurantismului judecătorilor care-i impun interogatoriul. Victor Hugo nu face, de altfel, decît să urmeze moda lansată de Lewis sau Merimeé, din care se inspiră. Asemenea Esmeraldei, *Strega* lui E. Fouinet (1832) este o țigancă, dar bătrînă și urîtă de data aceasta, care se dedă răului din răzbunare împotriva bărbaților care o respinseseră.

În anii 1830–1835, gustul publicului pentru marile serii „istorice", care amestecă periculos sacrul și diabolicul, se afirmă pretutindeni: în roman ca și în opera unde libretul și muzica se combină pentru a produce efectul. *Robert, diavolul* de Meyerbeer (1831), *Simfonia fantastică* a lui Berlioz (1830) și mai ales a cincea mișcare a sa, *Visul unei nopți de sabat*, mărturisesc voga modei satanice. Paganini, în turneu la Paris, în 1831, era comparat cu Satan. Opusul 8, datînd din 1813, este de altfel intitulat *Le Streghe* (Vrăjitoarele).

Satanismul se introduce chiar în moda vestimentară, dacă ar fi să credem într-o comedie din 1833: „Rodolphe se prezintă: păr negru zburlit, plete în vînt, barba neagră lungă și ascuțită, mustățile lungi în furculiță, sprîncene negre arcuite de o manieră feroce, pe scurt, înfățișarea lui Mefistofel."

Urmîndu-l pe E. T. A. Hoffmann (1776–1822) și celebrele sale povestiri, începe să concureze istoria. Supranaturalul trece din domeniul imaginarului pus într-o lume unde frontiera între posibil și imposibil este de bună voie lăsată imprecisă. Miraculosul intră în existența eroului, dar și în aceea a lectorului și se colorează în negru. Marii tenori ai genului sînt în Franța Nodier (1780–1844), Balzac (1799–1850), Mérimée (1803–1870), Nerval (1808–1855) și Théophile Gautier (1811–1872). Scriitorii sînt legați de mișcările oculte în linia lui Cazotte, care va adera la ideile luminiștilor martiniști, adepți ai unei științe a reintegrării ființelor și invocării spiritelor, întemeiată, în 1754, de Martinez de Pasqually. Balzac și Victor Hugo au și ei contacte cu mișcarea. În *Consuelo*, George Sand aduce vorba despre ocultism, Roza-Cruce și Cagliostro.

În pictură, belgianul Antoine Wierz (1806–1865) ilustrează acest romantism al „ororii" prin intermediul unor scene macabre pictate pe pînze de proporții gigantice. Tema vrăjitoriei nu-l putea lăsa indiferent. Tabloul *Tînără vrăjitoare* are ca subiect pregătirea pentru sabat. O bătrînă vrăjitoare îi dă sfaturi, sub privirile, în plan secund, ale unui grup de călugări vanitoși care reprezintă probabil pe inchizitori. Unii au văzut aici un denunț al obscurantismului și un accent anticlerical în linia lui Goya. Trebuie totuși să observăm că tînăra vrăjitoare este prezentată cu trăsături deosebit de măgulitoare care, spre deosebire de vrăjitoarele lui Goya, nu inspiră nici oroare, nici repulsie.

În aceeași epocă, Eugène Delacroix (1798–1863) este fascinat de personajul lui Mefisto. La întoarcerea dintr-o călătorie la Londra, în 1825, unde asistase la o reprezentație cu *Faust*, el realizează șaptesprezece litografii ale lui Mefisto (*Mefisto zburînd, Mefisto înfățișîndu-se lui Faust*, în 1827, *Faust la sabat* (1828). Impresionat de Shakespeare, el ilustrează vrăjitoarele din *Macbeth* (1825) și pictează o scenă de sabat (1824).

Dar nu numai romancierii și pictorii extrag din arsenalul vrăjitoriei materialele inspirației lor, ci și juriștii și istoricii, care redescoperă în această primă jumătate a secolului al XIX-lea procesele și manualele inchizitorilor.

În anul 1833, apar la Aix documentele dosarului părintelui Girard și al lui Cadière; în 1843, se editează *Istoria proceselor de vrăjitorie* de Soldan, iar în 1854 *The Sorcery*, lucrarea lui Th. Wright. Toate trei sînt citate în bibliografia lui Michelet din *La Sorcière*. În anul 1846, Collin de Plancy publică *Dictionnaire des sciences occultes*, care va servi drept sursă de inspirație pînă în epoca lui Baudelaire.

În Belgia, juriștii care colaborează la *La Belgique judiciaire* se entuziasmează în fața lucrărilor părintelui Michaelis, a ordonanțelor lui Filip al II-lea și a proceselor secolului al XVII-lea. Exorcismul Brigittinelor din Lille (1613) inspiră, în 1844, un lung articol al lui Arthur Dinaux, care citează drept surse Arhivele din Nord și „o carte rară și ciudată", intitulată *Istoria rară și memorabilă a ceea ce s-a întîmplat în timpul exorcizării a trei fete posedate în țara Flandrei ... Extras din Memoriile lui Nic. Momorenci, ale lui Seb. Michaelis, aduse la lumină de J. Le Normand, Paris, 1625*. Autorul are grijă să adauge că el a crezut de cuviință să suprime detaliile grosiere oferite de părintele Michaelis: „Ele ar fi îngrozit urechile susceptibile ale secolului al XIX-lea." Introducerea la acest articol istoric constă într-un lung rechizitoriu împotriva obscurantismului „acelor zile întunecate", urmat de exaltarea progresului civilizației actuale în care „binefăcătoarea instituție se face deja simțită, chiar în sate, pe unde nu ne mai e teamă să întîlnim pe drum, la apusul soarelui, pe bătrîna știrbă, cu privirea piezișă sau pe păstorul care pretinde că citește în stele." În anul următor, avocatul Gendebien, care pregătea o lucrare cu privire la „Moravurile judiciare ale secolului al XIX-lea", citează un articol privind posedarea care începea cu aceste cuvinte: „Am scris o frumoasă carte avînd drept titlu: « *Despre diavol în relațiile sale cu vechiul drept criminal* »... Să nu rîdem de această luptă între puterea judiciară și puterea infernală."

Onorabilii magistrați își caută toți sursele de inspirație în trecutul național: „Vrăjitoria în Flandra", aparținînd unuia dintre ei, se folosește de ordonanțele lui Filip al II-lea, publicate recent de arhivistul Gachard. Obiectivul lor explicit este să pună în lumină „curiozitățile" vechiului drept pentru a-i denunța prostia și prejudecățile, profitînd, bineînțeles, pentru a lăuda meritele și progresele dreptului modern. Ei cercetează doctrina jurisconsulților de altădată, ca Domhouder sau De Ghewiet, editează izvoare constituind o întreagă documentație, extrasă din arhive, care vor alimenta lucrările viitoare, furnizînd altor curioși materialul pentru numeroase anecdote publicate sub titlul *Varia* sau *Curiosa*.

Acest curent științific care pleacă de la descoperirea arhivelor și care este pasionat de literatura demonologică a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea îi va inspira lui Michelet celebra *La Sorcière* (Vrăjitoarea) (1862). Dar, ca și pentru Goya, trebuie să-i rezervăm un loc aparte, căci geniul lui Michelet transcende și el producția istoricilor timpului său și se distinge de ea, recentrînd tot interesul asupra personajului vrăjitoarei mai degrabă decît asupra judecătorilor săi. Este o redescoperire a femeii, o reabilitare. Diavolul nu va mai fi eroul principal, el va ceda locul vrăjitoarei: putem spune despre această carte că este o operă feministă.

MICHELET LA RĂSCRUCEA DINTRE DOUĂ LUMI

La Sorcière, apărută în anul 1862, se înscrie deci într-o tradiție care se alimentează atît din viziunea romanticilor cît și din aceea a folcloriștilor și erudiților. Dacă Michelet o prezintă ca pe o operă de istorie, bine documentată, ea este și un vis, un roman, o odă închinată femeii, după cum s-a spus, o reabilitare a aceleia

pe care n-a iubit-o nimeni și a agresat-o toată lumea. Epopeea Ioanei d'Arc, în tomul V al *Istoriei Franței* (1841), ne informează că „salvatorul Franței trebuia să fie o femeie", sanctificată de popor, excomunicată de Biserică, arsă pe rug ca o vrăjitoare. *Femeile Revoluției* (1854) exaltă rolul acestora în vremurile eroice ale Republicii. Părăsind pentru un timp *Istoria Franței*, ale cărei prime șase volume le recitise, Michelet vede, ca într-o iluminare, tragedia femeii, a *Vrăjitoarei*, respectată și în același timp persecutată. Intrînd în subiect și amintindu-și de oribila literatură care i-a trecut prin mîini, își urmează inspirația care-l va duce pînă la originile medievale ale tragediei. Pe 22 decembrie 1861, planul este descoperit: „Această transformare, de la imaginar la milă, la tandrețe, în sfîrșit la reabilitarea vrăjitoarei antice mi-a plăcut foarte mult, mi-a înduioșat inima. Subiectul meu reintră în umanitate, hrănit la sînul femeii."

Luat de elanul emoției sale, începe să-și redacteze povestirea pe 18 ianuarie 1862, și n-o părăsește decît cînd este aproape terminată, pe 27 ... În februarie și martie o completează. În două luni a fost gata. Dificultățile s-au ivit din partea editorilor: pe 6 noiembrie, el a primit primul exemplar din *La sorcière*, dar editorului său, Hachette, i s-a făcut frică și nu a îndrăznit să scoată cartea la vînzare. Michelet se adresează atunci lui Hetzel, dar cartea este amenințată să fie oprită ... În sfîrșit, Michelet negociază cu editorul bruxellez al *Mizerabililor*, Lacroix, care difuzează o nouă ediție în ianuarie 1863 la Bruxelles și în februarie la Paris. Se va epuiza în cîteva zile. Succesul este un adevărat scandal. Prietenii sînt decepționați și indignați: „carte de lupanar", „un roman prost fără invenție, fără adevăr, fără interes", bun doar pentru a atîța desfrîul ... Michelet se apără: el voise să fie istoric, nu romancier. „Dintre toate cărțile pe care le-am publicat, aceasta mi s-a părut inatacabilă. Ea nu datorează nimic faptului divers sau pătimaș. Ea s-a născut din arhivele judiciare." Și tocmai aici este problema! Sau, mai degrabă, ceea ce distinge pe istoricul romantic al secolului al XIX-lea de lecturile propuse de savanții contemporani. Mai aproape de Victor Hugo, el se întîlnește cu acesta în anticlericalismul care-l face să-i urască pe preoți, Inchiziția și pe iezuiți. Dar scandalul stîrnit de Michelet ținea mai ales de faptul că el alesese să ia partea vrăjitoarei, că făcuse din ea „o revoltată" și în același timp o victimă, și poate de faptul că voise s-o reabiliteze într-o epocă în care imaginea ei dispăruse în spatele diavolului, fusese înlocuită cu aceea a diavolului. A face din ea eroina unei cărți în timp ce alți autori nu-i acordau decît un rol secundar, a ți se face milă de ea, a „o înțelege", dacă nu chiar a o admira, cînd pretutindeni era disprețuită, batjocorită, luată peste picior — toate acestea nu puteau fi bine primite. Un punct comun exista totuși între el și contemporanii lui: rolul acordat Bisericii, mitul Inchiziției prezent în permanență, mereu vinovat pentru aceste procese: „Trebuie să credem în manualele inchizitorilor, în atîtea lucruri în care ei se acuză singuri." Dar Michelet nu se oprește la Evul Mediu, el ia în considerație și secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cînd „Satan devine ecleziast" și se strecoară în hainele preoțești ale confesorului, ultima mistificare. Biserica este ea însăși coruptă! Satan triumfă în clipa în care vrăjitoarea își dă duhul. „Un lucru foarte demn de atenție este că Biserica, dușmana lui Satan, departe de a-l învinge, îi dublează

victoria... Scopul cărții mele nu era o istorie a vrăjitoriei, ci o formulă simplă și puternică a vieții vrăjitoarei pe care savanții dinaintea mea au obscurizat-o prin chiar știința și excesul detaliilor. Forța mea vine din aceea că n-am pornit de la diavol, de la o entitate fără consistență, ci de la o realitate vie, *Vrăjitoarea*, realitate caldă și fecundă. Biserica nu avea decît demoni. Ea nu ajungea pînă la Satan. Acesta este visul *Vrăjitoarei*. Am încercat să rezum biografia ei de o mie de ani ..."

Ceea ce-l distinge pe Michelet de predecesorii și contemporanii săi, alcătuindu-i originalitatea și geniul — ceea ce criticii nu i-au iertat — este faptul că numai el își alesese ca eroină o vrăjitoare. Dacă deschidem un dicționar de opere la cuvîntul vrăjitoare, lucrarea sa este singurul titlu care figurează la această rubrică, în timp ce diavolul, care hotărît triumfă pretutindeni, face rețetă.

Michelet apare astfel la răspîntia a două lumi, ca ultimul reprezentant al romanticilor. Această mișcare începuse să se estompeze, făcînd astfel loc altor modele literare și artistice, prezente deja în anii '30 ai secolului al XIX-lea, cum ar fi fantasticul, evoluînd în același timp cu experiențele „științifice" privind hipnotismul și isteria, spre o interiorizare mai profundă, care se desparte de istoria colectivă, de cultura populară și de folclor pentru a se apropia de destinele individuale.

DE LA FANTASTIC LA SIMBOLISM

Istoricii literaturii situează sfîrșitul romantismului între anii 1845–1861. Aceasta este părerea lui M. Milner, în capitolul pe care-l consacră „Revenirii satanismului în ultimele generații romantice", aceea a lui Flaubert și Baudelaire, un alt Nerval și un alt Victor Hugo. Într-un articol intitulat „Cotitura romantică" (1850–1870), în care analizează *Sfîrșitul lui Satan* de Victor Hugo, P. Zumthor plasează și el ruptura care se produce în opera autorului și a contemporanilor săi în jurul anului 1848.

Se încheia o epocă de optimism și dispărea acel demon de bîlci care a amuzat lumea în anii '30. Era acesta sfîrșitul lui Satan, profetizat de Vigny, Nerval sau Balzac și pus în scenă de Victor Hugo (1854–1860)?

După 1850, spiritismul se răspîndește în Franța, importat din Statele Unite, via Anglia (Andrew Jackson Davies, *Relations with Spirits*, 1848). El va fi difuzat de Allan Kardec (*Cartea spiritelor* și *Cartea mediumurilor*) care va publica și *Revue spirite*. Théophile Gautier, care asistase la ședințele meselor turnante în salonul doamnei de Girardin fără prea multă convingere, ilustrează această nouă tendință într-o nuvelă fantastică, intitulată *Spirite* (1866). Începînd din 1853, o „epidemie" a meselor turnante bîntuie Franța. Victor Hugo este una din primele victime. Toată presa se pasionează de acest subiect, de la *Gazette de France* pînă la *Revue médicale* și *Presse médicale*. *L'Univers* relatează despre un proces de posedare la Rielles-Eaux. Spiritele se manifestă și în 1855, în apropierea de Bourmont, în Haute-Marne, și în 1858 la Montifault, în apropiere de Levroux, în Indre, precum și la Dole, în Jura. Toate aceste întîmplări sînt contemporane cu scandalul posedării din Morzine, evocat mai sus. Începînd din 1860, ceva se schimbă în

istoria diavolului: frontierele între real și fantastic devin incerte. Victor Hugo și Baudelaire participă, fiecare în felul lui, la această nouă neliniște.

Dacă tema inaugurată de Nerval și Nodier și ilustrată de Balzac la începutul secolului continuă cu generația următoare prin Lautréamont (1846–1870), Villiers de L'Isle Adam (1838–1889), Maupassant (1850–1893) și, în sfîrșit, prin Baudelaire, care traduce *Povestirile extraordinare* ale lui Edgar Poe (1809–1849), moda hipnotismului și a isteriei, precum și experiențele medicale privind isteria îi fac pe scriitorii de după 1850 să evolueze de la o imaginație colorată de ocultism la analiza psihologică și patologică a personajelor.

Locul lui Baudelaire se dovedește încă o dată, asemenea celui al lui Goya sau Michelet, cu totul special: „Originalitatea lui Satan în opera lui Baudelaire constă în faptul că el nu este propriu-zis un personaj, în sensul unei persoane acționînd într-o operă dramatică sau literară" (F. Porche). Demonul nu-i este ceva exterior, ci plutește în jurul lui, se află în interiorul lui:

„Neobosit, alăturea de mine, se foiește Diavolul;
Plutește în jurul meu ca un abur insesizabil;
Îl înghit și simt că-mi arde plămînul
Umplîndu-l de o dorință eternă și vinovată."

Mulți dintre dușmanii săi au văzut în satanismul lui Baudelaire o poză lipsită de sinceritate, precum Vallès, care-și bătea joc de acești „bibliști de sacristie sau de cabaret care-și impun osteneala de a cînta, binecuvînta sau adora pe Satan, un drăcușor demodat, sfîrșit". Baudelaire s-a hrănit din toată literatura înaintașilor săi, datorîndu-i foarte mult lui Michelet. Dar demonii care traversează *Florile Răului* nu au nimic medieval, nici pitoresc în ei. *Litaniile lui Satan* aparțin unui curent blasfemiator a cărui formă litanică i-a fost inspirată lui Baudelaire de o posedată flamandă, Marie de Sains, a cărei istorie este povestită de Garinet, autorul unei *Istorii a magiei în Franța* (1818) sau poate de *Litaniile Sabatului*, reluate de Collin de Plancy în *Dicționarul științelor oculte* (1846).

În *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, Baudelaire insistă asupra dimensiunii diabolice a naturii umane: „Fără această dimensiune primordială, o mulțime de acte umane ar rămîne neexplicate, inexplicabile. Aceste fapte nu sînt atractive decît pentru că sînt rele, periculoase; ele posedă atracția abisului. Această forță primitivă, irezistibilă este perversitatea naturală." Nu suntem departe de discursul criminologilor din *L'Homme criminel* de Lombroso (1875) sau de temerile legislatorului belgian din 1892 privind represiunea hipnotismului ...

De la *Paradisurile artificiale* la perversitatea naturală, Baudelaire redesenează o imagine a răului care alimentează la rîndul ei pictura timpului său. Admirator și prieten al lui Baudelaire, pictorul belgian Félicien Rops (1833–1898), stabilit la Paris, ilustrează autori simboliști la modă: Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle Adam, Baudelaire, firește, ceea ce i-a adus un mare succes în Franța. Rops este un epicureic care nu crede nici în Dumnezeu, nici în diavol; el rămîne departe de climatul mistic impregnat în artiștii simboliști, aparținînd mai ales unei alte generații de pictori belgieni, cum sînt Jean Delville (1867–1953) și Fernand Khnopff (1858–1921), care se întorc, dimpotrivă, spre misticismul cultivat în

saloanele rozacruciene și scrierile lui Sâr Péladan (1850–1915), mag catolic, fondator al ordinului cabalistic Roza-Cruce la Paris în 1888. Esențialul operei lui Rops are drept temă moartea, femeia și diavolul. Pentru el „bărbatul este posedat de femeie, iar femeia de diavol". Inițierea diabolică îi furnizează un minunat pretext pentru a exalta trupul femeii într-un climat senzual și erotic. *Diabolicele* (1874) ilustrează culegerea lui Barbey d'Aurevilly: fiecare desen prezintă o eroină, toate criminale, toate vrăjitoare religioase, gata să devoreze bărbatul. În *Satanice* (1882), prima planșă, *Satan semănînd neghina,* după o pînză pictată în 1867, are alura unei parabole; a doua, *Răpirea*, prezintă o tînără vrăjitoare făcînd amor cu diavolul de-a îndoaselea, insistă asupra plăcerii sexuale și a eliberării de fantasmele evocate de Michelet în *La Sorcière*. Și tot ca la Michelet, caracterul blasfemiator al acestor opere constă în faptul că femeia, departe de a fi o victimă, este cea care îl înșală pe cel care o posedă.

Satanismul lui Rops trebuie abordat ca o provocare aruncată spiritului burghez, o voință de a împinge la extrem o libertate încălcînd convenințele. Pictată la patru ani după apariția romanului lui Flaubert, *Ispita sfîntului Anton* (1878), marchează triumful femeii: opera provoacă comentariul lui Freud: „Artistul a figurat cazul tipic de refulare a sfinților și penitenților. Un călugăr ascet a alungat — fără nici o îndoială — ispitele lumii la picioarele crucii pe care a fost răstignit Mîntuitorul. Iată cum se prăbușește crucea ca o umbră, iar în locul ei, ca un interpret al ei, se înalță radioasă imaginea femeii superbe și goale, în aceeași poziție a crucifixului." Vrăjitoarea și Satan, reconsiderați de Michelet, Baudelaire și Rops constituie revanșa secolului al XIX-lea asupra intoleranței și misoginiei secolului al XVII-lea.

IMAGINI ȘI CAPCANE ALE DIAVOLULUI

De la Goya la Rops, de la Cazotte la Baudelaire, trecînd prin Michelet, imaginea diavolului și a vrăjitoarei s-a transformat de-a lungul secolului al XIX-lea, recompusă printr-o serie de oglinzi deformatoare.

Spiritul Luminilor, care-l însuflețea pe Goya, supraviețuiește la juriștii de dinainte de anul 1850 care denunță obscurantismul poporului, al magistraților și al Bisericii. O parte a acestei moșteniri subzistă la Hugo și Michelet, care-i criticau pe judecătorii și ecleziaștii de orice natură, de la Claude Frolo la părintele Girard, în același anticlericalism afișat și de parlamentarii belgieni, care se împotrivesc unei legislații opresive a divinației sau hipnotismului. A crede în diavol, în strigoi sau a interpreta visele este totuna cu a crede în Dumnezeu și în miracole ... Dar ceea ce-i distinge pe romantici de sceptici este faptul că primii, după ce zugrăviseră ororile comise de Biserică sau în numele ei, luau apărarea trup și suflet victimelor acesteia. În timp ce ultimii rîdeau în discursurile lor de prostia și ignoranța bieților oameni. În practica tribunalelor totuși, vrăjitoarea apărea ca o victimă ce trebuie protejată de răutatea vecinilor ei.

Moralizarea societății prin dreptate și justiție trece prin încriminarea magilor și ghicitorilor. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, teama de crimă și de impunitate

duce la prigoana magnetizatorilor și a somnambulilor pînă la interdicția de a se produce în public, chiar în saloanele private ...

Acesta este discursul legii, dar care este realitatea prigoanei?

Procesele intentate „vrăjitorilor", șarlatanilor și vracilor înainte de 1850 se transformau pe nesimțite în prigoana împotriva impostorilor, altfel mult mai periculoși, sau cel puțin considerați ca atare de unii moraliști. Pericolul nu se mai află la sate, ci în spitale și în saloane, acolo unde înalta societate se deda unor rușinoase și periculoase experimente. Umbra lui Mesmer, apoi cea a lui Charcot planează peste ei; nici doctorul Freud nu este departe de aceștia. Ruptura se produce în jurul anului 1850: ultimele procese de vrăjitorie împotriva sătenilor „arierați" și „creduli" nu depășesc această dată în cronicile judiciare; epidemia posedării, care bîntuie în estul Franței în acei ani, apare ca o ultimă răsuflare a satanismului sau, conform celor care o cercetează, ca un nou fenomen clinic demn de un larg interes științific.

Știința preia ștafeta magiei: curînd medicul, psihiatrul, devin vrăjitori. Preotul este definitiv învins ca „empiric". Biserica tace sau o ia la goană ca episcopul de la Morzine.

Vrăjitoria devine masculină, femeile încetează să mai fie actrițe, ele nu mai sînt decît cumetrele trase pe sfoară, victime ale unor noi diavoli, poate mai de temut, pentru că sînt împodobiți cu titlurile științei. Diavolul, răul, vrăjitorul sînt întruchipați de bărbat, cel care provoacă, magnetizator sau hipnotizator, cel care descîntă, medic sau psihiatru.

Să vedem! Femeia nu și-a spus ultimul cuvînt. Și Michelet comite eroarea: dacă pînă la urmă vrăjitoarea are dreptate? Într-un strigăt general, se protestează ca și pentru Baudelaire sau Rops, care-l citiseră pe Michelet ... Și revanșa femeii izbucnește în *Ispita sfîntului Anton.* Dar răzbunarea este ambiguă: cine este înșelat? Victimă și rebelă, înger și demon, femeia, vrăjitoarea, rămîne un obiect de scandal din pricina eternei ei alianțe cu diavolul.

Este legitim să îndrăznim o asemenea interpretare globală? N-ar fi mai bine să distingem mai întîi între imaginație și reprezentările artistului sau ale istoricului, între aducerea pe scenă a unui trecut reinterpretat în lumina neliniștilor sau modelor timpului și veritabilele realități ale timpului? Istoricul, în mod fatal, din pricina izvoarelor pe care le cercetează, lucrează cu reprezentări: acelea ale magistratului, medicilor sau artiștilor. Dacă diavolul, mai mult decît vrăjitoarea pînă la urmă, i-a bîntuit pe romancierii, muzicienii și pictorii secolului al XIX-lea, acest demon n-a fost întotdeauna același. Moda satanică a anilor 1830 pune în scenă un diavol de bîlci care nu mai sperie pe nimeni, în timp ce răul care-i invadează pe ultimii romantici devine metafizic și coincide cu sfîrșitul lui Satan. Demonul care-l obsedează pe Baudelaire nu mai este demonul îndrăgostit al lui Cazotte și al discipolilor săi.

Ideile și modelele nu se supun unei cronologii precise: ele vin și trec, întîrzie sau se estompează pentru a apărea sub alte forme, plecînd mereu de la aceleași modele. Căci împrumuturile în acest domeniu, mai mult decît în altele, sînt multiple. Istoricii literaturii au urmărit aceste filiații pînă la ultimele lor tainițe. Cîteva

mari genii transcend modelele oferind o viziune mai personală și mai dramatică, mai viguroasă și, din acest motiv, mai „credibilă", chiar dacă se hrănește din aceleași surse. Dar violența imaginilor lor provoacă întotdeauna scandalul. Fie că este vorba de Goya, hăituit de Inchiziție, de Michelet, disprețuit și luat în rîs de critică, de Baudelaire sau Rops, considerați ei înșiși niște demoni și puși la index de societatea foarte înțeleaptă, toți sînt blestemați pentru a-i fi frecventat prea mult pe diavoli și vrăjitoare. Blasfemia continuă să deranjeze, misterul continuă să fascineze și să neliniștească. Diavolul nu se lasă chiar atît de ușor îmblînzit.

CAPITOLUL X

Urgia sorților
Vrăjitoria zilelor noastre în Franța

ANDRÉ JULLIARD

Accidente, boli, eșecuri și morți, tot atîtea chipuri sub care revine nenorocirea în viața celui vrăjit, nu se petrec din vina nici a hazardului, nici a destinului. Toate provin dintr-o cauză personală: gelozia, invidia, răutatea, imoralitatea omului numit sortitor, vrăjitor, descîntător, după tehnicile utilizate. O criză a vrăjitoriei este un veritabil război ale cărui arme sînt „forțele magice" ale celor care leagă și dezleagă sorții și al căror obiectiv este moartea biologică sau socială a celui sorocit. Fie că este vorba de chestiuni de inimă (soț, afemeiat, divorț), de concurență între comercianți sau artiști, de promovare socială în interiorul unor întreprinderi sau de administrare a unei averi funciare în mediul agricol, pretutindeni recurgerea la vrăjitorie pune în joc aceeași logică de funcționare. Vrăjitorul atacă potențialul bioenergetic (forța vitală de reproducere și de fertilitate) al celui vrăjit pentru a impune spațiului său vital necesar energia debordantă, adică incontrolabilă a voinței lui.

Ca să încercăm o analiză, am făcut adesea referiri la lumea rurală, pentru că etnologia domeniului european, supus efectelor modei, a început cercetările și le-a oprit la societățile rurale. Totuși, ea a știut să degaje caracteristicile importante ale scenariului vrăjitoresc pe care, în modalități sociologice diferite, le găsim neschimbate în mediul urban, pe străzile comerciale, în întreprinderile industriale și în birourile administrative.

VRĂJITORIA: O VALOARE A „EXTREMEI"?

La rubrica „Serviciu prietenesc", revista *Rustica* (nr. 795, martie 1985), consacrată patrimoniului rural, între micile anunțuri care cer diverse informații, se poate citi această sfioasă cerere: „795 — 1/An — De mai mulți ani, sînt victima unor farmece, dar de un an încoace este un dezastru: patru luni într-o mașină, o lună în caravană, trei luni într-o barcă, fără lucru, fără casă, fără prieteni, singură cu cîinii mei. Cine m-ar putea dezlega? (Doamna G. M., 69, Décines)".

Anunțul este remarcabil din cel puțin trei motive. Prin prezența lui într-o revistă cu totul străină domeniului parașt iințelor, el dovedește că vrăjitoria nu este un mod de gîndire rezervat cîtorva țărani întîrziați într-un fund de provincie, și nici adepților științelor oculte, care dispun de rețele speciale pentru acest tip de mesaj.

Prin ariditatea matematică a înșiruirii nenorocirilor, el ne transmite suferința și neputința tragediei în care trăiește orice victimă a farmecelor. Fiecare dintre ele retrasează mereu viața acestei femei. O progresie o izolează de societate („fără casă, fără lucru") și apoi o desparte de anturajul ei cotidian („fără prieteni"), pentru a o reduce la coabitarea cu animalele. Aceasta nu este o promiscuitate degradantă. Trăirea este mai puternică: ea o simte perfect ca pe ultima legătură care o ține în realitatea socială, protejînd-o de ultima nenorocire.

În sfîrșit, caracterul general al apelului surprinde lectorul care s-ar putea aștepta la o cerere mai mult de ordin tehnic, a cărei precizie ar corespunde progresiei metodice a nenorocirilor. Într-adevăr, această femeie nu caută un specialist (exorcist, preot sau descîntător), ci, înainte de toate, o persoană care știe ce înseamnă a face farmece. A găsi măcar un interlocutor înseamnă deja, crede ea, a întoarce în avantajul ei sensul progresiei nefericirii. Atunci, în singurătatea urbanizată a acestei margini a orașului Lyon, recurgerea la micul anunț este mijlocul cel mai eficace pentru a-și semnala nefericirea.

Excluzînd de două ori orice altă situație, în afară de farmece, acest text servește de exemplu pentru a caracteriza opinia foarte răspîndită a presei la mijlocul anilor '80.

Se simte oare autoarea „reprezentată de o figurină de ceară sau de lut (altădată numită *volt* sau *vout*) căreia i se aplică, vizînd persoana reprezentată, efectul magic al invocațiilor rostite în fața figurinei sau al suferințelor care i se provoacă acesteia" (*Grand Robert de la langue française*)? Nimic mai puțin sigur. Avem mai degrabă sentimentul că ea se referă la o vrajă dirijată nu atît de o persoană particulară (vrăjitor sau persoană folosindu-se de un asemenea practician) cît la forțele înseși ale dezastrului care emană din societate.

Și, admițînd chiar că recunoaște o situație clasică de fermecare, ea n-o pomenește nici în anunț, nici în cererea ei. Din spatele cuvintelor nu se ivește urzeala nefericirii, aceea pe care istoricii vrăjitoriei o raportează, în mod obișnuit, la exemplul unui „proces dintr-o altă epocă", judecat la Bonneville (Haute-Savoie) în 1894. Laurent trăia cu fratele său Gilles, cumnata și nepoata lui pe domeniul agricol familial. Ei intraseră în conflict cu un vecin în privința delimitărilor proprietății lor, mărginită de un copac ale cărui fructe cad întotdeauna acolo unde nu trebuie. În trecut, înfruntarea se amestecase cu vrăjitoria pentru că ei procedaseră de mai multe ori la exorcizarea casei (pete vătămătoare pe pereți, zgomote nocturne de cazma în curte), mai ales cu ajutorul unor capucini aparținînd unei comunități elvețiene, reputați pentru puterea lor. Gilles se hotărăște să doboare copacul provocator de conflicte, dar vecinul se opune, prevestindu-i: „dacă te atingi de prun, se va întîmpla o nenorocire." Cincisprezece zile mai tîrziu, Gilles moare zdrobit sub un brad. Laurent, interpretînd acest accident în termenii vrăjitoriei, nu vede în cele din urmă decît o soluție realistă: „să tragă asupra « vrăjitorului » pentru a destrăma « farmecele » pe care acesta i le făcuse."

În Franța, un anumit număr de procese „diabolice" au relansat, pe la mijlocul anilor '80, interesul mass media pentru acest subiect.

La Aude, în noiembrie 1983, conform cotidianului *Libération*, „un cuplu drăguț bucătărea drăcește un cadavru". Pentru a rupe vraja practicată de o rudă

apropiată care le voia răul, o familie de meseriași, ajutată de un amator de ezoterisme, dezhumaseră cadavrul unui mort recent îngropat, întrebuințînd o parte a corpului pentru prepararea unui talisman de descîntec pe care jurnaliștii increduli s-au grăbit să-l reproducă sub forma unei rețete culinare: „A se amesteca în sîngele unei oi sacrificate o parte din mațe și o parte din excremente. A se adăuga apoi resturi umane, rămășițe de carne și oase, nu prea uscate, aparținînd unui mort din anul în curs. Se luminează totul cu o lumînare de ceară sfințită. Acestui unguent macabru i se adaugă efigia vrăjitorului; sinistrul farmec va dispărea de îndată ce talismanul va fi supus vederii acestuia." Afacerea a făcut multă vîlvă atît prin imaginea de „bucătărie infernală" cît și prin faptul că ea survenea, pe parcursul a doi ani și în aceeași regiune, după uciderea rituală (?) a unui preot exorcist din Montpellier (1981) și decesul unui copil din Marseillette, probabil în urma unei ședințe de magie neagră (1983).

În mod deosebit, farmecele făcute unei familii de agricultori, în aprilie 1985, atrag în Masivul central o echipă de televiziune (FR3) și una de radio (France inter), jurnaliști de la *Le Monde, Point, Dauphiné libéré* și exorciști, precum magul din Marsac, Jean Couronné. Titrînd: „Acele diavolului în ținutul muntos Gaspard", cotidianul rhonalpin *Le Dauphiné libéré* rezumă abil opiniile tuturor confraților. Anturajul folcloristului Henri Pourrat plasa din capul locului afacerea în domeniul romanescului, fixîndu-i originea în secolul al IX-lea. Și totuși, acele sînt cele care-i conferă un aspect pitoresc. Mii de ace se găsesc peste tot; ciucure în intestinele fiecăreia din cele opt vaci moarte una după alta; pachete întregi în paturile casei; pumni de ace înfipte în obiectele casei, ca și în trupul unei Fecioare adusă dintr-un pelerinaj conjurator la San Damiano (Italia). Acele mișună prin toată casa și ard dacă sînt aruncate în foc. Originea acestor farmece? „Gelozia", ne încredințează lunarul *Géo* care a reluat ancheta în septembrie 1989: „Vecina este o verișoară care jinduiește după pămîntul lui Juquel (cinci hectare). Ea ar vrea să-și însoare fiul cu Jeanine (fiica unică a familiei vrăjite)". Afacerea dura deja de vreo zece ani și pare să continue și astăzi.

Ancheta jurnalistică, oricît de scrupuloasă ar fi, rămîne mereu obnubilată de căutarea „trucului" care să dezvăluie subterfugiul, fie el de ordin psihologic, tehnic sau de amîndouă. Căci trebuie să existe unul, fără îndoială, pentru a face povestea acceptabilă și pentru a garanta lectorilor că jurnalistul nu s-a lăsat tras pe sfoară.

Astfel, în privința acelor diavolului, cei doi anchetatori de la *Géo* își construiesc articolul pe descoperirea acestei probe. Acele proveneau de la o fabrică de jucării dezafectată și fuseseră tăiate cu cleștele pentru ca animalele să le poată înghiți mai ușor. Reintroducînd răutatea omului, ei banalizează istoria într-o sordidă afacere de confruntări pentru moștenire: vraja este redusă la o luptă pentru supraviețuire a țăranilor. Dar, în felul acesta, fenomenul devine abordabil, căci este relatat cu distanța necesară rezonabilității, caracteristică clasei de mijloc care constituie cititorii acestei reviste.

Și toată panorama acestei „Franțe răpuse de puterea spiritelor", vrăjitori, vraci și magi, pe care ei o descriu, nu pare să ofere alt interes intelectual decît acela de a dovedi că această probă este irefutabilă. Concluzia e la fel de meschină pe

cît e de plată informația, căci dezvăluirea își epuizează imediat sensul. Cei doi autori nu știu ce să mai scoată din ea, dacă nu s-o asorteze cu comentarii sărace precum: „Mizeria este singura vinovată", să asimileze practicile vrăjilor unor „farse monstruoase" sau, în sfîrșit, să conceadă cu indulgență că pînă la urmă sfaturile magului Marsac, „conjugate cu rugăciunea, hipnoza și tandrețea ... fac bine".

O dată cu acest mic anunț, am văzut că privirea victimei, ca și aceea a publicului și a mass media pare să se fi modificat de vreo zece ani încoace. Toți ar fi înclinați să interpreteze aceste situații în termenii vrăjii mai degrabă decît în termenii făcătorului de farmece. De prin anii 1984–1986, figura celui din urmă s-a îndepărtat atît de rubricile de fapte diverse cît și de dosarele de anchetă ale revistelor și jurnalelor. O dată cu ea, s-a uitat de medicina naturistă, de vracii satelor și de ritualurile terapeutice de tot felul, după ce toate fuseseră redescoperite în deceniul neoruralist 1970–1980 care le valorizase prin intermediul experiențelor asociative și autogestionare ale vieții sociale și ale sănătății (medicinile paralele, între altele). Astăzi, de exemplu, puține femei și-ar declara calitatea de vrăjitoare, așa cum o mai făceau încă în 1983, pentru a revendica „un mod de viață și de simțire propriu femeilor", departe de ezoterism, ocultism sau divinație. *Văjitoarea* lui Michelet nu mai este figura emblematică prin care mișcările feministe, mai ales cele germane, italiene și franceze, ar revendica dreptul femeii de „a spune da pentru sine și nu pentru lume așa cum era și așa cum este și n-ar trebui să fie".

De atunci, privirea comună s-a deplasat, dacă ar fi să credem mediile informative, pentru că ele sînt „locurile în care societatea noastră produce realul". Cei care nu recunosc existența vrăjilor sau cei care nu fac decît să treacă pe lîngă ele, nu se mai dedau la critici pozitiviste. Firește, alături de Uniunea raționaliștilor, există întotdeauna personalități care, jucînd rolul „spiritelor tari", încearcă să conteste raționalitatea: scriitorul Cavanna, prestidigitatorul Gérard Majax sau actorul Alain Cuniot care, în mai 1989, a organizat festivalul „Știință și Iluzie: prima manifestare de confruntare critică între științe și convingerile neverificate". Dar nici o campanie comparabilă cu cele pe care le-au cunoscut sfîrșitul secolului al XIX-lea sau începutul secolului al XX-lea n-a fost lansată vreodată prin mediile de informare.

Dimpotrivă, asemenea anchetatorilor de la *Géo*, fiecare aruncă o privire care nu se constituie într-o amenințare, dar nici într-o apărare a acestor practici. Și cînd discuția are drept cadru un platou de televiziune, se produce imediat un fel de consens între jurnaliști, savanți și „martori" care constă în a admite cu toții că vrăjile sau clarviziunea țin înainte de toate de „experiențele care dovedesc o viață diferită" (Georges Balandier). Se abandonează orice pretenție de a le analiza ca fenomene sociale, pentru a nu se interesa decît de mecanismele și modul lor de funcționare. Se emite atunci o judecată de „bun simț" privitoare la credințele, șarlatanismul, scopurile mercantile sau chiar potențialele psihiatrice ale practicanților.

Într-adevăr, sociologiile actuale sînt de acord cu afirmația că modernitatea contemporană se caracterizează în special prin valoarea pozitivă atribuită

schimbării. Totul se mișcă! Și au dispărut și acele repere de lungă durată cum ar fi semnele calendaristice, religioase și spațiale, necesare orientării vieții. Astăzi, cînd economicul exercită un ascendent absolut, „calculul", prin care fiecare negociază practic de la o zi la alta situația sa socio-profesională, face oficiul de jalon acceptabil. Referință periculos de instabilă, căci aceste negocieri „pe toate fronturile" trebuie să fie mereu în acțiune, altfel persoana implicată își poate pierde sensul și identitatea socială. Dar, în același timp, ele devin și cel mai sigur mijloc de a reduce incertitudinile ivite în urma mobilității reperelor sociale și simbolice. Trebuie să le adăugăm necontenit experiențe inedite, stagii, descoperiri orientate, ucenicii și formații care să reprezinte mereu „ceva mai mult" pentru a întări prin originalitate poziția permanentă de negociator atît în viața profesională sau familială cît și în privința distracțiilor. Totuși, aceste negocieri nu au șansa să fie luate în seamă decît dacă se afișează într-o dimensiune inedită: adică posedînd un caracter propriu capabil să inducă mișcarea schimbării. Căci, în societatea modernă a productivismului liberal și a consumului deșănțat, noutatea a devenit o valoare de schimb extrem de volatilă, epuizîndu-se chiar în clipa întrebuințării ei. De unde nevoia constantă de noutate, care poate fi percepută în succesiunea accelerată a modelor.

În acest context, practicile ezoterice sau parapsihologice devin atunci fapte de schimbare nu extraordinare, dar cel puțin echivalente cu practicile aparținînd altor domenii ale socialului. De exemplu, ele sînt absolut comparabile cu practicile sportive numite „de extremă" care se oferă ca tot atîtea descoperiri autentice ale corpului și deci ale sinelui. „Lunecarea pe gheață" reînnoiește geografia muntelui și profesiunea de ghid tot așa cum practica astrologiei, de exemplu, reînnoiește peisajul orașului și tulbură știința practicianului: de fiecare dată o emoție adevărată este revendicată și transformată într-un adevăr pe deplin trăit. Ele intră astfel pe piața de consum și în ceea ce Georges Balandier numește „reprezentarea contabilă a vieții personale".

Statutul mărfii îi fascinează atît pe jurnaliști cît și pe savanți. Fiecare abordează fenomenul ezoteric cu o privire puțin mohorîtă, pentru că încearcă mai întîi să deceleze, dincolo de victimă sau de vrăjitor, fie un comportament de consumator „naiv", fie unul de afacerist, de *bussines-shaman*, pentru al doilea.

Toți se întreabă cu privire la aspectele demografice și economice ale ezoterismului. Se pot citi frecvent în presa de astăzi articole de etnologie sau sociologie dedîndu-se jocului evaluărilor. Căci cifrele circulă de la anchetele jurnalistice la operele savanților. În Franța ar exista între 30 000 și 40 000 de clarvăzători și tot atîția „vrăjitori-lecuitori", din care între 500 și 2 000 trăiesc în capitală. Într-un an, zece milioane de francezi i-ar consulta pe unii sau pe alții. În sfîrșit, cifra de afaceri a acestei întreprinderi comerciale ar fi evaluată între cinci și șase miliarde de franci pentru anul 1984.

Franța nu este singura țară atinsă de această frenezie a statisticilor. În 1987, Marea Britanie recenza 30 000 de vrăjitori afiliați la o sectă satanică de la Wicca. După un sondaj realizat în 1990 și citat de *Le Nouvel Observateur*, 46% din populația italiană admite existența diavolului, iar nordul industrializat este mai convins

decît sudul țării. În Germania, după ancheta efectuată de rețeaua de televiziune ZDF, două milioane de persoane sînt gata să facă apel la un descîntător.

Dar în Franța, oricare ar fi tipul de lucrare consultată, trebuie să observăm că sursele acestor cifre nu sînt niciodată menționate cu precizie. În locul lor, se repetă adesea o informație asupra surselor pe care lectorul trebuie s-o accepte ca referință unică. Mereu aceeași. Este vorba de dezvăluiri — scăpate? — provenind dintr-un raport confidențial al unei echipe de doisprezece funcționari discreți înmînat periodic ministrului Finanțelor (*Le Nouvel Observateur*, 20–26 decembrie 1990). Misiunea lor constă în cercetarea dosarelor financiare ale magilor, sectelor, psihanaliștilor, băncilor și școlilor private.

Totul se întîmplă ca și cum aceste informații ar circula asemenea unui zvon; adică dintr-o informație paralelă care permite accesul la o realitate ascunsă. Beneficiile realizate de magi, vraci, vrăjitori, clarvăzători, astrologi etc. ar fi deci la fel de necontrolate ca și fondurile monetare ale sectelor, plasamentele bancare, onorariile psihanaliștilor sau donațiile făcute învățămîntului privat. I se creează lectorului bănuiala că ar exista un secret deontologic propriu profesiei parapsihologice, la fel de inaccesibil ca și secretul bancar sau medical. În sens invers secretului bancar, care disimulează în principal beneficiile comerciale, ar fi vorba mai degrabă de o funcție de integrare a rațiunilor economice în procesele eficacității simbolice a practicilor magiei, clarviziunii și a celorlalte. De unde logica, un pic ezoterică, dar de bună voie admisă, a procedurii Ministerului Finanțelor pentru a cuprinde această realitate profesională?

Oricum ar fi, aceste cifre misterioase, cu origini misterioase, creează mai puțin un sentiment al incredibilului, ca în anii 1970, cît unul de „extremă", reluînd un calificativ sportiv. Sentiment confirmat mai ales cînd jurnaliștii și anchetatorii le comapară brutal cu deconturile provenind din sectoarele bolii și ale nenorocirii: 49 000 de medici, 38 000 de preoți, sau 4 300 de psihanaliști. Numărul și banii deplasează spre ei chestionarul semnificațiilor sociale și simbolice ale apelului la magie.

Mai întîi aceste apropieri agresive transformă magia în cantitate. Ei o abordează ca pe o enormitate economică, scoțînd-o în relief ca pe semnul evident al unei crize mondiale a valorilor atît morale cît și religioase și științifice. Ea este desemnată drept un mod de clătinare a rațiunii progresului sau, mai mult chiar, al devierii rațiunii occidentale. Și reprezentările practicilor magice se înscriu atunci firesc în interiorul triunghiului: experiențe ale vieții, valori de schimb și semne ale unei sminteli.

Apoi, consumul magicului, pe care-l prezintă ca fiind masiv crescător, demonstrează într-un fel recurent dar foarte concret că ea nu este trăită niciodată ca o contradicție în raport cu valorizările progresului științific și tehnic. La modul pragmatic se poate spune că magia n-a întors niciodată pe nimeni de la cabinetul medical, nici n-a făcut să scadă numărul celor care frecventează bisericile. Și cele cîteva studii sociologice de care dispunem arată că, de fapt, clasele mijlocii și superioare, cu dominantă intelectuală, constituie „clientela" socială a „paranormalului": vrăjitoria, magnetismul, spiritismul, telepatia etc. Corelînd, în fața

nenorocirii, nivelul studiilor nu constituie un factor discriminant între gîndirea științifică și gîndirea magică.

În sfîrșit, fenomenul inspiră o întrebare radicală asupra semnificațiilor sociale și simbolice ale recurgerii la magie. Și se pare că există două tipuri de explicații — firește, deja cunoscute, dar care sînt foarte rar enunțate în conexiune reciprocă. Se poate spune că astăzi individul se interesează mai mult de mecanismele ființelor și ale lucrurilor decît de finalitatea lor. Recurgerea la magie, pentru a o practica, dar și pentru a găsi explicația unei situații, este mai puțin o meditație asupra umanului cît o reflecție privind globalitatea evenimentului, în scopul orientării sale viitoare. În acest sens, el propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societăților actuale, avînd deci o funcție securizantă.

În altă ordine de idei, se poate spune că aceste răspunsuri își găsesc locul în societate, mai puțin din pricină că instituțiile tradiționale însărcinate să le furnizeze sînt astăzi practic inexistente, cît pentru că ele continuă să funcționeze cu constrîngeri, cu limite greu acomodabile cu liberalismul, spontaneitatea, individualismul, proprii modernității contemporane. Astfel, se pot înțelege practicile și ritualurile legate de magie ca tot atîtea spații individuale ale libertății de interpretare și reinterpretare — unii îi spun „bricolaj" — a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului îngust și elitist al științei, chiar dacă aceasta recunoaște de cîtva timp un anumit interdeterminism (de exemplu, în definirea materiei).

În consecință, se pare că, începînd de la mijlocul anilor 1980, atitudinile în raport cu magia s-au modificat. Interpretarea nenorocirii a trecut de la logica vrăjitorească care privilegia persoana celui care face farmece la vrăjile care subliniază rolul forțelor răului. Este mai mult decît o simplă modificare de vocabular: este o nouă percepție a răului și a nenorocirii. Firește, această schimbare este mai mult o modificare decît o răsturnare radicală, cele două forme continuînd să se împletească în realitatea cotidiană.

Vrăjitoria exprimînd o rivalitate de vecinătate familială după exemplul afacerii din Bonneville, și presupunînd în prealabil o istorie de conflicte (hotare, strategie economică, istorie genealogică etc.) se estompează în fața practicii de vrăjire care creează noțiunea de distanță între protagoniștii implicați în acțiune. Ea rămîne inteligibilă formelor industriale ale relațiilor de comunicare modernă. De aici, putem înțelege că Minitelul, ordinatorul și acum video pot fi fără nici o contradicție instrumentele vrăjitoriei anilor 1990.

Jeanne Favret-Saada a relevat deja caracterul plastic al vrăjitoriei pe care a studiat-o în ținuturile din vestul Franței. Într-o manieră riguroasă, ea demonstrează că vrăjitoria la sate, în anii 1960–1970, nu mai este cea de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Ea s-a îndepărtat de religie și a pierdut pluralitatea celor care se implicau în magie, cum ar fi preoții. În paralel, credința conform căreia fiecare posedă un capital de forță cu caracter supranatural, oferit de botezul creștin, a slăbit considerabil o dată cu prăbușirea practicii religioase.

La modul general, fenomenul vrăjitoriei a trecut de la statutul de „complice" al religiei la cel de obiect „incredibil" în societățile moderne și, în sfîrșit, la cel de valoare „a extremei" în modernitatea contemporană.

Un alt indiciu al modificării reprezentărilor vrăjitoriei provine fără nici o îndoială din reînnoirea figurii diavolului. Pînă în anii 1980, și, în afara sectelor satanice, ea era limitată la povestirile populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

În 1984, jurnalul *Libération* profetiza „Întoarcerea lui Satan", comentînd scandalul rockului satanic. În timpul unui colocviu intitulat *Istoria actelor de vrăjitorie*, organizat la abația Fontevrault, în octombrie 1984, de centrul francez de istorie religioasă și de istorie a ideilor, abatele Chenesseau, pe atunci președinte al Asociației Franceze a Exorciștilor, acuza anumite grupuri de rock, cum ar fi ACDC (*Anti-Christ, Death to Christ*), că difuzează muzică compusă din mesaje subliminale satanice. El argumenta două idei: 1) anumiți muzicieni fac și astăzi pact cu diavolul; 2) Biserica și-a părăsit misiunea, arătîndu-se timorată în fața chestiunii existenței diavolului. Ea lasă astfel porțile deschise tuturor negustorilor de exorcisme și vrăji.

Această temă a rockului satanic apare periodic în actualitate. În martie 1990, cardinalul de New York, John O'Connor, denunța din nou influența satanică a lui *Heavy Metal*. În Germania, mai mulți pastori protestanți condamnă și ei discotecile ca pe niște locuri în care, sîmbăta seara, domnește diavolul.

În sfera catolică, aceste luări de poziție emană de la grupurile sau indivizii din apropierea Papei Ioan-Paul al II-lea. În mai multe rînduri, dar în mod special pe 13 august 1986, Papa a reafirmat în omeliile sale duminicale existența materială a diavolului, a demonilor săi, ca și capacitatea acestora de a pune stăpînire pe oameni. Profesiunea sa de credință nu este în întregime împărtășită: anumiți preoți și teologi preferă să vorbească despre „acțiunea concretă a răului", care personifică misterul în adîncurile lui impenetrabile. „Satan și demonii", spune teologul Jean Grelot, „fac parte din acele reprezentări necesare ale unei traduceri concrete a răului în limbaj uman. Omul îl personifică pe diavol pentru a exprima experiența răului pe care o face".

Pentru Biserică, actualitatea lui Satan nu este decît consecința logică a „reinterpretării flamurii spirituale", suscitată de materialismul societăților occidentale. Mediile de informare fac o constatare analoagă completînd-o cu ilustrații pe cît de senzaționale pe atît de variate.

Să reținem, printre altele, arestarea între 1984 și 1989, pentru crime rituale, a 100 de persoane, operată de polițiștii americani care primiseră o informație privind vrăjitoria: descoperirea în pivnițele Ministerului Apărării a urmelor unui rit satanic vizîndu-l pe ministrul responsabil cu afacerea Greenpeace (1985) sau, în Ungaria, în octombrie 1990, cazul unui licean care și-a făcut sora bucăți în numele lui Satan.

Totuși, constată Julien Potel comentînd un sondaj Louis Harris (ianuarie 1989) pentru lunarul creștin *Panorama*, credința în diavol nu s-a extins în mod global. În 1976, 29% din francezi credeau în existența diavolului; zece ani mai tîrziu, 37% dintre ei cred cu siguranță sau probabil. Tinerii între 18 și 34 de ani împart cu femeile această convingere; agricultorii, cadrele și funcționarii sînt cei mai preocupați. Dar rezultatul cel mai original al acestui sondaj privește cu siguranță reprezentarea demonică. Satan a devenit un diavol cu dimensiuni sociale care

nu-i mai chinuie pe damnați în Infern. El este caracterizat prin simboluri moderne — drogul (38%), terorismul (16%), războiul (13%), SIDA (11%) — sau apare încarnat de personaje ca Hitler, Stalin, Komeyni sau Gaddafi. De fapt, el este mai puțin personificat decît identificat prin amprentele descifrate în nedreptatea și violența care traversează societățile moderne. Trebuie să observăm că la sfîrșitul anilor 1980, nici banii (5%), nici puterea (3%) nu mai sînt metafore diabolice.

În total, un francez din zece are impresia că se află în anumite momente sub influența diavolului, fără ca sondajul să precizeze această noțiune în detaliu. În această situație, majoritatea ar consulta mai degrabă un medic sau, în al doilea rînd, un preot decît un exorcist sau un clarvăzător. Această proporție contrazice evaluările privind întețirea frecventării ezoterismului. Dar ea devine cu toate acestea surprinzătoare cînd se cunoaște tendința aproape sistematică a medicilor sau preoților de a trimite aceste cazuri la psihiatru sau la exorcistul diocezian. Să nu fie oare decît o indicație de conduită prioritară? A se încredința reprezentanților oficiali nu exclude consultarea simultană sau succesivă a reprezentanților neoficiali ai luptei împotriva nefericirii.

În anumite cazuri, se poate explica preferința acordată specialiștilor ecleziastici prin întîmpinarea mai modernă a Bisericii. De exemplu, Asociația Franceză a Exorciștilor (82 de membri în 1990) nu ezită să-și delege „preoții-vedete" (pe cei din diocezele Lyon, Autun, de exemplu) pentru a răspunde numeroaselor solicitări ale mijloacelor de informare. Existența și modalitățile lor de lucru sînt destul de bine cunoscute, această publicitate în direct făcînd uitate intoleranțele de odinioară ale catolicismului.

În același timp, și în lipsa unui veritabil studiu asupra acestui subiect, sondajul oferă avantajul de a întrevedea tipurile de cereri primite. Toți preoții sînt de acord în a recunoaște că nu întîlnesc decît foarte rar cazuri de posedare și că esențialul intervențiilor lor privește probleme de familie — eșecuri în viața cuplului, în muncă sau în relația parentală — a căror persistență este interpretată în logica vrăjitoriei.

Această sociologie rapidă a practicii lor profesionale concordă cu rezultatul unei anchete modeste dar semnificative, realizate în 1985 de Pierre Ferrand, pornind de la 2 200 de anunțuri publicitare ale clarvăzătorilor. Printre competențele revendicate de acești profesioniști, reușitele în amor (50%) și în muncă (38%) se află în fruntea diferitelor practici de intervenție împotriva influențelor malefice (35%), lăsînd sănătatea mult în urmă (13%). În timp ce, după mărturiile de satisfacție, tot conform acestui corpus, cîștigul de bani (64%) și reușita în profesie (52%) devansează și mai clar descîntecul și protecția magică (30%), satisfacția în amor scăzînd la 20%, iar sănătatea urcînd la 5%.

Sondajul revelează o singură concordanță statistică privind descîntecul: 35% din clarvăzătorii-exorciști mărturisesc că desfășoară acest tip de muncă, iar 39% din clienți declară că sînt mulțumiți de prestația acestora, cu toate că autorul atrage luarea aminte, pe bună dreptate, că „mărturiile de mulțumire [...] pot fi extrase fie printr-o selecție severă, fie create în întregime de magul-agent publicitar". În sensul vrăjitoresc, aceste prospecte impun implicit ideea de a găsi de lucru, a asigura un cîștig de bani sau a renunța la un divorț, totul oprește practic opera forțelor răului. Nu moartea sociologică sau biologică (de exemplu, internarea

într-un spital psihiatric) a vrăjitorului rupe vraja. Este vorba mai degrabă de o practică a descîntării (care nu se afișează ca atare) și nu numai — cum crede autorul — de un dezacord „între ceea ce promit mediumurile [...], visul [...] și mulțumirile pe care le aduc clienții lor [...], pentru împlinirea aspirațiilor existențiale".

În definitiv, acest studiu încearcă să ilustreze faptul că logica vrajei nu modifică percepția elementară a nenorocirii. Ea rămîne mereu un pericol radical venind din exterior și alegînd un individ din grup. De altfel, este remarcabil că simbolizările moderne ale diavolului prin drog, SIDA sau terorism sînt amenințări care îndeplinesc exact condițiile acestei definiții. Ele atacă prin surprindere în orice clipă, și mai ales pe nedrept. Atunci nu mai interesează dacă originea lor este sau nu personalizată: Satan, vrăjitorii sau forțele răului imanente societății au în comun faptul că sînt pericole de moarte mereu gata să acționeze. Și asemenea făcătorului de farmece, ei sînt vecinii invizibili sau secreți ai omului. Rămîne acum să mai înțelegem de ce lovesc o persoană mai degrabă decît alta.

VRĂJITORUL ÎN POVESTIRILE POPULARE ACTUALE

Într-adevăr, „de ce eu?", întrebarea aflată în centrul chestionarului vrăjitoresc, se descoperă reformulată și în demersul etnografic. De fapt, nu se vorbește despre vrăjitor primului venit, fie el și universitar. Jeanne Favret-Saada notează încă de la începutul anchetei sale trei motive:

1) Cuvîntul este o forță: prin cuvinte se face sau se desface un farmec, se vrăjește sau se descîntă o persoană. De fiecare dată partea instrumentală, cu toate că este importantă, nu reprezintă decît o logistică de sprijin. Cuvintele au o putere în sine, dar care poate fi orientată după felul cum sînt pronunțate; așadar, o putere întotdeauna ambiguă, care poate face bine, dar și rău. Trebuie să le întrebuințezi cu prudență și să nu te încrezi în cei care vor să afle, căci nu ești niciodată sigur de felul cum le vor folosi.

2) Timp îndelungat, protagoniștii vrăjitoriei au suportat o represiune brutală din partea justiției, a medicilor sau a Bisericii. Trebuie deci împiedicați necredincioșii să audă vorbindu-se despre făcătorii și desfăcătorii de farmece, căci ei ar putea să-i denunțe reprezentanților legii sau să-i ironizeze — altă formă de denunț — în jurnalele locale, de exemplu.

3) În sfîrșit, a vorbi despre răutatea oamenilor care-ți doresc răul este un discurs „literalmente incredibil, imposibil de susținut, chiar pentru cei interesați, în afara unei stări de agresiune sau de apărare magică".

În definitiv, așa cum nu se vorbește despre boală, nu se vorbește despre vrăjitorie decît celor apropiați și practicienilor chemați la consultație, adică celor cu care sîntem solidari în păstrarea secretului familial sau profesional. În acest context, etnograful care vrea să întîlnească vrăjitoria pe teren are de ales între două demersuri: fie să se împrietenească cu vrăjitorul sau să intre în familia acestuia, adică să se recunoască el însuși vrăjit; fie să devină apropiatul sau chiar succesorul unui vrăjitor sau descîntător.

Dar, la drept vorbind, el nu este chiar atît de liber să ia decizii. Într-adevăr, dacă eliminăm cazul în care etnograful nu respectă deontologia elementară, jucînd unul sau altul din aceste roluri, el nu poate deveni prietenul unui om vrăjit sau ucenicul unui descîntător și mai puțin al unui vrăjitor. De aici, dificultatea pentru etnograf de a recunoaște de fiecare dată poziția care i-a fost atribuită în drama vrăjitorească. Răspunzînd la întrebarea: „De ce-mi spui mie toate acestea", el va putea defini cu precizie informația pe care ar dori să o obțină.

Să ne oprim mai întîi la primul loc pe care-l ocupă etnograful cînd debutează „pe teren": o poziție de exterioritate. În repetate rînduri, insistent, el pune întrebări „negîndite", prin care se încăpățînează să arate că nu este implicat nici în nefericirea sorților, nici în pericolul cuvintelor. Pe scurt, etnograful nu știe ce face! În fața lui, răspunsurile încearcă să-i limiteze chestionarul și să-l îndepărteze pe îndrăzneț. Atunci i se povestesc istorii despre vrăjitori; aceleași pe care le găsim în toate ținuturile, în toate țările.

Cu toate că mai sînt auzite și în zilele noastre, aceste basme și povestiri populare ne vorbesc despre Franța țărănească de la început de secol. Dar el ne informează în mod util asupra contextului vrăjitoresc și mai ales asupra reprezentărilor obișnuite ale vrăjitorului. Personalitatea sa se conturează în jurul a patru mari caractere.

SEMNUL DIN NAȘTERE

Vrăjitorul se naște cu un semn corporal. În Lauragais, un copil de sex bărbătesc s-a născut de sărbătoarea Tuturor Sfinților cu limba despicată. În Saintonge, unul trebuie să-și ascundă o amprentă informă de labă de crab pe care o avea pe gît. Aceste semne a căror listă tipologică este vastă sînt altele decît cele pe care inchizitorii le căutau pe trupurile vrăjitorilor torturați cu cîteva secole înainte.

Aici, marca nu este atît urma unui pact cu diavolul cît semnătura fatalității unui destin. Vrăjitorul este înainte de toate o persoană plasată sub un semn rău: el nu este în întregime responsabil de această pată originară, dobîndită fie prin ereditate, într-o descendență de vrăjitori, fie prin circumstanțele simbolice ale nașterii (calendaristice, cosmice, bilogice etc.). El este destinat răului și condamnat să-l suporte toată viața, fie combătînd, fie dezvoltînd această tendință. Prin naștere, vrăjitorul păstrează, într-adevăr, o marjă de libertate, alegînd între a accepta sau a renunța la predispoziția sa.

HANDICAPUL FIZIC

Vrăjitorul este „bătrîn, sărac și urît", observă Arnold Van Gennep vorbind despre ținutul Dauphiné. Este adevărat că memoria orală reține în primul rînd urîțenia, după care notează Jean-Pierre Pinies: „Paulette... era bătrînă, tăcută, cu spinarea îndoită ca și cum ar căuta în permanență ceva pe jos. Pe această femeie oamenii o ocolesc temători, pentru că deoache." În Languedoc, la Charente,

în ținuturile Dauphiné, Berry sau Bourgogne, oamenii își aduc aminte de un trup mutilat. Este șchiop, cocoșat, cu ochi roșii, rotindu-se fără încetare.

Dar diformitatea vrăjitorului, prin exces sau prin absență, nu inspiră reacțiile de repulsie, de compasiune sau ironie pe care le întîlnim în mod obișnuit. Ea provoacă mai degrabă teama, nu pentru că ar fi mai monstruoasă decît la alții, ci pentru că ea pare să-l sperie chiar pe cel care o poartă. Infirmitatea fizică îi procură o stare de perpetuă agresivitate împotriva mediului înconjurător uman, social sau natural. Ea este, pînă la urmă, redundanța publică a semnului secret și intim al nașterii. Ea exprimă deschis natura concretă și permanentă a realității malefice care ar fi invizibilă altfel sau numai întrezărită prin intermediul nefericirii vrăjitorești.

GELOZIA LUMII

Gelos, arțăgos, mincinos, avar, ursuz, viclean, vrăjitorul încalcă permanent toate principiile moralei sătești. El este mai întîi gelos pe bunul altuia. El se folosește de puterile sale pentru a se îmbogăți pe seama vecinilor. Astfel, la Bresse de l'Ain o agricultoare de șaizeci de ani mi-a povestit, în 1979, următoarea întîmplare: „Se spunea demult că Antoine P., străbunicul lui Lucien [...], obținea un unt bun pentru că-l făcea dintr-un lapte care nu-l costa nimic [...]. Firește că el nu avea vaci! Atunci, dar nu știu dacă trebuie să cred, se spune că el cumpărase o carte la bîlciul de la Louhans (Saône-et-Loire), de la un geambaș din Charolles, care avea, se pare, multe de vînzare. În această carte scria, se spune, cum să mulgi vacile vecinilor. Și așa-și făcea el brînza și untul. Uite cum se putea îmbogăți, și se pare că vacile lui Marcel M. nu mai dădeau lapte și se și îmbolnăviseră [...]; se făceau multe mărșăvii altădată!"

Și totuși, n-ar fi drept să limităm caracterul său invidios la o simplă poftă după ceea ce nu are. Într-adevăr, în multe cazuri, vrăjitorul nu caută să acapareze un bun, ci să-l pună la cheltuială pe vecinul său ca și cum ar pune la cale o farsă. Saoussa (1785–1872), celebru în Alpii de Sus, după Charles Joisten, făcea în mod obișnuit aceste lucruri:

„Se afla la Péchier, într-o fermă. Și a întrebat-o pe femeie:

— Ai ouă să-mi fac o omletă?

Ea i-a răspuns:

— Da, dar n-am ulei.

El a spus:

— N-ai cumva niște smoală?

— O! Da.

Ea a făcut omleta cu smoală și după ce s-a copt, Saoussa s-a uitat la ea lung și a zis:

— Tămîiță, peliniță, s-o mănînce cui îi place.

Și a plecat fără să se mai atingă de omletă."

Sătenii se supun voinței vrăjitorului de teama nenorocirilor sorților. Dar ei îl mai acceptă și pentru că este un personaj ambiguu, uneori util și drept: nu este el în majoritatea cazurilor vraciul și descîntătorul lor?

Vrăjitorul este cel care nu știe să trăiască în societate: „el n-are rușine", adică nu are limite, nici în raporturile cu ceilalți, nici în raporturile cu el însuși. De exemplu, este adesea acuzat că-și afișează homosexualitatea, ceea ce în satele de ieri și de azi nu prea este agreat, cum o spunea furios acel languedocian: „Aici a existat un vrăjitor. Era pederast! I-aș fi frînt șalele dacă s-ar fi apropiat de mine."

S-ar putea spune nu numai că nu vrea, dar că nici nu poate „să se conțină" în interiorul regulilor sociabilității sătești. Povara urii care l-a năpădit încă de la naștere și care nu face decît să crească pe măsura vîrstei îl tîrîie literalmente dincolo de orice conveniență, obiceiuri și comportament care structurează coabitarea într-un sat; „X este vrăjitorul: el deplasează hotarele cîmpului; nevasta îl înșală, chiar familia lui este marcată; fratele lui a tras în nevastă-sa. E despărțit de sat; e avar și hoț". Aici omul este depășit de forțele răului pe care le poartă în el și care îi invadează chiar familia. Ele distrug totul: atît pe cel care le folosește în avantajul său, cît și pe aceia împotriva cărora sînt dirijate.

În cele din urmă, vrăjitorul apare ca un singuratic. El este constrîns la singurătate prin modul său de viață, mereu la limita sărăciei și a derutei, și prin efortul neobosit pe care-l depune pentru a se distanța de propriile lui puteri. El este singur chiar și în moarte. Marcelle Bouteiller relatează că în Berry, la începutul secolului, vrăjitorul era cel care-și trăia moartea într-un chip atroce:

„O forță irezistibilă îl scoase afară din casă. Nu mai putea dormi în patul lui, își tîrî rogojina în mijlocul curții și rămase acolo, țeapăn, fără forță, printre excrementele pe care uneori și le mînca." Un mare număr de istorisiri adaugă că a fost imposibil să bage sicriul în Biserică: brusc, făcîndu-se prea greu, nimeni nu-l putea duce. Atunci, în clipa morții, vrăjitorul încerca să se căiască, dar era prea tîrziu și de multe ori o lua înaintea morții și se sinucidea sau înnebunea.

Rezultantă a răutății sale gratuite, solitudinea, referință pentru situația marginală — mod de viață care-i este la fel de imposibil ca și integrarea în societatea sătească — constituie adevărata lui natură intimă, în același timp principiu de existență și identitate socială.

O MESERIE APARTE

Anumite profesiuni îi fac automat suspecți pe cei care le exercită. În primele rînduri se află păstorii. Ei aveau reputația de a fi experți în vrăjitorie. Aceștia constituiau un grup social care, adesea, scăpau de sub controlul permanent al comunității. Ei se recrutau dintre cei mai săraci sau din ultimii născuți ai unei familii, care nu aveau nici un fel de venit economic sau social. În contrapartidă, ei își acordau o anumită libertate a cuvîntului prin care își puteau contesta supunerea. Urmîndu-și turmele, ei călcau cărările nebătătorite sau pustii ale teritoriului comunal, intrau în contact cu necunoscutul, cu interzisul, cu temerile

comunității, constituindu-și o știință naturală care putea să le ofere puterea de a face rău sau bine..

În sens invers, fierarul este temut pentru că nu părăsește niciodată satul. Din fierăria lui, el aude totul, vede totul, știe totul, dînd impresia că e peste tot în același timp. Manipulează fierul și focul, atribute ale diavolului. În anumite provincii, ca Berry, de exemplu, i se atribuie puterea de a vindeca; ciocănește splina sau oprește convulsiile, daruri dobîndite o dată cu secretele meseriei.

Mai sînt și alte meserii care trezesc suspiciuni. Cum ar fi croitorul, în Charente, din cauza contactului său cu femeile, frînghierul, în Berry, a cărui imagine se leagă de tradiția sforilor spînzurătorii. Dar în toate regiunile Franței, toate meseriile sezoniere, tăietorul de lemne, bătătorul de cînepă și, în general, oamenii în trecere, negustorii ambulanți, țiganii, cerșetorii, contrabandiștii făceau obiectul suspiciunilor.

Aceste personaje au în comun un mod de viață care, în practică, răstoarnă aproape sistematic obiceiurile și felul cum își ocupă timpul și spațiul comunal. Muncind noaptea, dormind în păduri sau în lunci, majoritatea dintre ei se află mereu pe drumuri. Toți se comportă și sînt percepuți ca exteriori grupului. Străinii „din interior" suscită, de altfel, aceeași neliniște ca și străinii din afară, vagabonzii, căruțașii, bătătorii de cînepă, hornarii, țiganii. Ei inspiră teamă pentru că o parte din ei rămîn neștiuți, inaccesibili memoriei grupului.

La capătul opus, preotul parohiei suscită o egală neîncredere, cu toate că nu reprezintă nici o răsturnare a valorilor. Dar el rămîne străin prin ambiguitatea puterilor sale. Prin exorciștii săi, el poate, în numele lui Isus Cristos, să îndepărteze răul și să-i binecuvînteze pe oameni, animalele și obiectele. El cunoaște cuvintele, ceea ce-i conferă o anumită putere; nu le-ar putea întoarce oare împotriva enoriașilor săi? Aceleași rugăciuni sînt susceptibile să folosească binelui sau răului: pentru a se închina diavolului nu ajunge oare să spună liturghia de-a-ndoaselea?

În definitiv, povestirile populare despre vrăjitor manifestă nevoia de a-l materializa: el poartă semnul unei diferențe radicale. Din această descriere reies două trăsături ireductibile ale personajului: pe de o parte, trupul mutilat îl înscrie ca pe o ființă sociologic intolerabilă în vecinătatea oamenilor. Pe de altă parte, imagine de frontieră, de limită și ambiguitate — poate una din funcțiile sale simbolice este chiar aceea de a face aceste noțiuni concrete? — el este imprevizibil. Aceste două caractere, simbolizînd socialmente puterea sa vrăjitorească, fac din el un partener întotdeauna de temut. Orice contact cu el se dovedește imposibil, căci nimeni nu este în măsură să aprecieze distanța necesară și convenabilă unei relații de vecinătate.

PUTERILE VRĂJITOREȘTI

În afară de portret, povestirile populare consemnează cu o risipă de detalii catalogul puterilor sale. Abuzurile vrăjitorului în viața cotidiană a fiecăruia, după „bunul lui plac", perturbă derularea muncilor atît domestice cît și agricole, dar acțiunile sale îl situează dincolo de limitele săteanului obișnuit și chiar ale posibilităților umane.

Memoria sătească își amintește cel puțin trei tipuri de intervenții ale vrăjitorului în viața de toate zilele.

Povestirile relatînd despre oprirea uneltelor de muncă sînt numeroase și practic identice de la un ținut la altul: „ Saoussa împiedicase vitele unui om care ara: el i-a zis: « vrei să ari? Boii tăi nu vor mai putea păși! » și omul n-a mai putut ara". Uneori se ține victima, ca în Branges, din ținutul burgund Bresse, unde vrăjitoarea „din curtea ei, făcea vrăji țiganilor care treceau prin fața porții ei; și caii lor nu mai puteau urca dealul. Vraja fusese obținută prin folosirea unor cuie muiate în apă".

Dispariția animalelor de tracțiune n-a făcut să cadă în desuetudine puterea vrăjitorului. Astăzi încă, el poate opri un tractor sau o batoză, un automobil sau un camion, cum s-a întîmplat în acel sat din Languedoc, unde un bătrîn căruia i s-a refuzat un sac de grîu gata treierat a oprit batoza cu un singur cuvînt; ea n-a putut fi pornită pentru încheierea treierișului decît după ce proprietarul i-a satisfăcut cererea.

La fel de bogată ca și cea de mai sus, tema secării laptelui este din abundență relatată. Vrăjitorul poate de la distanță să închege sau să întoarcă laptele. În același fel, așa cum am văzut, îl poate chiar fura; dar el nu atacă numai vacile cu lapte; laptele matern îi trezește aceeași poftă: „La Capedin, o femeie oprea laptele fără voia ei. Cînd trecea ea, nici un copil nu mai sugea... ea venea la el, îl atingea pe spate zicînd: « teta, teta, teta » [...]. Se pare că nu o făcea cu voia ei", adaugă informatorul lui Jean-Pierre Pinies.

Producția de lapte reprezintă un aport financiar de primă importanță în economia zilnică a exploatării agricole de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea. În afară de faptul că laptele intra ocazional sau în mod regulat în alimentație, derivatele sale care luau drumul brînzăriilor și al pieților săptămînale, constituiau primele și singurele surse de venit disponibile pentru nevoile zilnice. De altfel, această muncă era de competența femeii, care răspundea de rețetă, ceea ce-i permitea să exercite o reală putere în familie.

În consecință, privată de această sursă vitală de venituri, exploatarea agricolă era în primejdie pe termen scurt, în mod inexorabil. La fel, a seca laptele matern putea acum un secol și jumătate să atragă moartea copilului. Vrăjitoarea încerca astfel să ruineze potențialitățile de supraviețuire economice și ale capacităților de reproducție bilologică a familiei țărănești. Altfel spus, ea dorea dispariția reală a agricultorului, care trebuie să părăsească ținutul său, șterg îndu-l simbolic de pe lista proprietarilor de pămînt.

În aceste povestiri, asemenea puteri magice sînt adesea imputate unei vrăjitoare bătrîne și sărace: ele sînt prerogativele bătrîneții. Supraviețuitoare a unui mod vechi de viață, bătrîna s-ar opune într-un anumit fel schimbărilor inevitabile datorate noilor generații din fruntea treburilor politice și economice ale satului. Dar, lovindu-i pe săraci la fel ca pe bogați, ea încearcă mai puțin să frîneze reorganizarea economică, fenomen care nu ține socoteală de ea, decît să atace noile puteri care se instalează. Ea ar fi atunci geloasă pe mamele tinere, care dau viață satului din care ea a fost definitiv eliminată prin pierderea fecundității.

Această gelozie generalizată face din vrăjitoare nu un dușman personal, ci un dușman al întregii colectivități. În ultimă instanță, se poate spune că ea atacă chiar principiul fecundității naturale și umane: devine însăși negația existenței. Acest context intelectual luminează un număr de povestiri care aduc în scenă lupte de vrăjitori cum a fost cea de la Dommartin-les-Cuiseaux: „Teûba și Gô, doi vrăjitori, locuiau în cătune depărtate. Gô vindeca „nebunii", Teûba aducea moartea între copii prin sleire (*défeni* = a se usca), împiedicîndu-i pe țărani să mulgă vacile. Părinții unei asemenea micuțe victime i-au cerut lui Gô să intervină. « Destul », a spus acesta din urmă, « de data asta vei muri ». El ieși pe pragul casei sale, pronunțînd o fomulă; celălalt căzu jos murind într-o clipă".

Cei doi vrăjitori, din care unul era mai ales vraci, locuiau într-un mic cătun din Bresse, ținut burgund din sud, exersîndu-și darurile în domenii diferite. Vecinătatea lor nu era atît de pașnică pe cît părea, căci „nebuniile" vindecate de unul puteau fi provocate de celălalt, mai ales în privința mamelor care-și pierdeau copiii. Oricum ar fi, ei nu intrau în conflict decît într-un moment precis: cînd sub acțiunea vrăjitorului celui rău creșterea demografică se afla în pericol, făcînd loc morții. Vrăjitorul cel bun intervine prin mijlocirea părinților victimei, în numele comunității: el este aproape delegat de ea pentru a restabili cursul normal al regenerării biologice a vieții.

Vrăjitorul din povestirile populare este, în sfîrșit, cel a cărui răutate tulbură viața zilnică a satului, căci stă întotdeauna la pîndă să lovească. Arde pîinile sau împiedică focul să ardă în cuptor, sparge putina cu sărătură sau „brînzește" sîngele din caltabosul pus la preparat; „albește" ouăle puse la clocit, oțetește vinul, zărăște untul, oprește pompa de apă, stinge soba. Împiedică astfel activitățile zilnice obișnuite, dar necesare vieții de toate zilele; o face simplu, trecînd prin fața casei, a cuptorului cu pîine, a cotețului de găini sau a pivniței. Săteanul nu poate face nimic; așteaptă să treacă, luînd munca de la început.

Persoana, trupul lui, degaja o forță rea care-i agresează în permanență pe ceilalți. Totul se petrece de parcă i-ar fi de ajuns să se miște pentru ca pașii lui să provoace vrăji. Am putea califica aceste fapte rele ca banale dacă am uita că în societățile sătești, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, a nu putea coace pîinea însemna a-ți priva familia de pîine o săptămînă sau chiar două. Victima rămînea atunci la mila vecinilor sau se îndatora la aceștia.

A-l întîlni pe vrăjitor înseamnă un risc, încît ceea ce ar trebui să fie o întîlnire de rutină în sat inspiră o teamă poate mai mare decît aceea a vrăjirii unei persoane de către altă persoană. Într-adevăr, vrăjitorul cel de toate zilele dovedește cum îl stăpînește cu totul invidia pentru că ea îl împinge să comită acte prin care nu încearcă să dobîndească, ci să distrugă ceea ce nu-i aparține. Totuși, aceste vrăji nu au toate caracterul gratuit al răutății. Vrăjitorul acționează astfel și pentru a se răzbuna împotriva afronturilor, a bruftuluielilor și a batjocurii pe care le suportă zilnic. Astfel, la Montpont (la sud de Bresse, comună din ținutul burgund): „Moș Lliaude era un vraci cunoscut (el punea vipere în sticle) și avea reputația de vrăjitor. Un fermier din vecini îl alungă de pe lîngă căruța lui, de unde acesta aduna fînul risipit în timpul adunatului pentru a-și hrăni unica lui vacă. Cînd căruța se îndreptă spre casă, se rupse în drum exact în două."

Dacă poveștile și povestirile populare plasează figura vrăjitorului la limita spațiului cunoscut și în afara timpului satului, ele îi atribuie și puteri depășind experiența umană. Anumite acțiuni ale lui îl așază la răspîntia miraculosului, a religiosului, adică a straniului.

Mai întîi, vrăjitorul stăpînește spațiul și elementele naturale. În Alpii de Sus, „Saoussa se afla la Esparron, în tovărășia unui om din Clausonne (cătun din comuna Saix). Cum acesta se grăbea să se întoarcă acasă, Saoussa își luă bastonul și-i zise « tămîiță, peliniță, pune-ți piciorul peste al meu »: și ajunseră într-o clipă la Clausonne"; dar el provoca după bunul lui plac mai ales ploaia și grindina, fie din răutate (pentru a tulbura sărbătoarea unui sat) fie, dimpotrivă, pentru a ajuta un sat, un agricultor, salvîndu-l de la secetă. La Saint-Maurice-en-Valgaudemar, faima vrăjitorului Moundou a trecut în expresia: „Va ploua, uite norul lui Moundou, se apropie!" În multe parohii, preotul avea reputația de a putea aduce ploaia. În Ain, la răscrucea dintre Bresse și Bugey, preotului parohiei din Allymes i se conferea această putere „de a stîrni furtunile". La încheierea slujbei diminicale, enoriașii adunați îi cereau să-și arunce gheata stîngă împotriva norilor aducători de grindină. Aceștia erau alungați spre parohiile vecine, al căror preot devenea astfel vrăjitorul.

Apoi, dacă vrăjitorul era poziționat în afara timpului și a limitelor cunoscute ale teritoriului comunal, toți sînt de acord că acesta putea modifica, într-un anumit fel, reperele spațiale și temporale. De exemplu, el „îi leagă pe oamenii care la apusul soarelui întîrzie prea mult pe cîmp sau care adesea s-au arătat lipsiți de respect cînd îl întîlneau pe drum. Aceștia își pierdeau simțul orientării și mergeau pînă în zori dacă nu se ivea nimeni care să dezlege vraja, aducîndu-i pe drumul cel bun.

Pe de altă parte, ei pot provoca o stare de somnolență pasageră sau repetată care interzice sau îngreunează gesturile în activitățile în curs. În sens opus, și cu ajutorul unei mîini de lucru vizibile sau invizibile, el poate construi o casă sau tăia o stivă de lemne de la apariția primelor stele la cîntatul cocoșilor. Totul se întîmplă ca în minunatele povești, timpul se dilată sau se contractă, încetinește sau accelerează munca oamenilor.

În al treilea rînd, el este omul metamorfozelor. Se poate transforma în animal, putere pe care o împarte cu diavolul. Vrăjitorul poate lua înfățișarea oricărui animal, de la vacă la găină, și mai ales a celor pe care tradiția populară orală sau scrisă le asociază cu prezența diavolului: pisica, țapul, cîinele, corbul. Fără să intrăm în amănunte, se pot distinge două feluri de istorii care se aud frecvent de la o regiune la alta.

Mai întîi, un om întîlnește, la un ceas sau într-un loc neobișnuit, un animal, pe care-l rănește voind să-l gonească: a doua zi se observă că vrăjitorul este rănit aproape în același loc de pe corp ca animalul din ajun. Apoi, dintr-un motiv special, animalul trebuie purtat în spate sau în căruță. Pe drum, el devine atît de greu că cel care-l poartă nu mai poate înainta; și dacă cel care o ia la goană este adesea diavolul, se știe că e vorba de o farsă pusă la cale de vrăjitor. Trebuie să spunem că acesta din urmă are o relație foarte veche cu animalele și mai ales cu două dintre ele, deosebit de temute la țară: lupul și șarpele. El este mai mult

„mînător de lupi", ca în Berry sau Auvergne, decît lycantrop. Dar mai ales este obișnuit cu șerpii, pe care-i prinde fie pentru a confecționa leacuri ca viperina, fie pentru scopuri mai misterioase. Într-adevăr, adesea îl poartă în sîn și-l arată cu plăcere trecătorilor întîlniți în cale. Șarpele reprezintă într-un fel cartea lui de vizită.

Pe deasupra, pare să-și fi dezvoltat un simț care-i permite să adulmece prezența reptilelor. Astfel, în anul 1978, o bătrînă țărancă din Bugey (Jura meridionali), îmi povestea că, într-o zi, cu puțin timp înainte de al doilea război mondial, aducea o legătură de crengi de pe un loc în care fiul ei tăiase lemne. Se oprise în piața satului să mai răsufle. Louis M., vraciul, a cărui faimă depășise granițele regiunii, stătea de vorbă cu niște oameni. Uitîndu-se la ea, i-a zis: „Oh! Fino, dacă vrei să mai trăiești și după seara asta, ai face bine să arunci lemnele." Cunoscîndu-i faima, ea aruncă imediat povara și toată lumea putu să vadă o viperă scăpînd dintre lemne și îndreptîndu-se spre grădina vecină.

Interpretarea unor asemenea tipuri de evenimente se arată complexă pentru etnograf: șarpele rerpezintă vrăjitorul sau diavolul? Sau pe amîndoi? Să fie o materializare a puterii lor? De ce atunci să-și dezvăluie puterea? Cum ajunsese în legătura de crengi? Tot atîtea întrebări la care nu e ușor de găsit răspunsul. Oricum, este clar pentru toată lumea că vrăjitorul mai deschisese o dată „gura lui mare", cum ne încredința un om care-l cunoscuse bine. Altfel spus, vrăjitorul profita de aceste ocazii pentru a-și proba public forța și statutul său simbolic.

Dar aceste relatări dezvăluie și o situație paradoxală. În afară de faptul că în multe cazuri vrăjitorul este în primul rînd un vraci și deci o dualitate între bine și rău, aceste relatări pun în scenă un personaj care, posedînd puteri secrete, nu vrea să le disimuleze proprietatea. Dimpotrivă, el este mereu gata să-și arate puterile prin renghiuri și tot felul de farse. Totul se petrece ca și cum vrăjitorul ar aștepta asentimentul, adică aprobarea (de exemplu, rîsul spectatorilor) satului. Bineînțeles, comunitatea nu poate decît să-și manifeste dezaprobarea, pentru că fiecare o poate păți la rîndul lui. Vrăjitorul caută o imposibilă recunoaștere publică, pentru că încearcă să-și revendice un loc respectabil fără să abandoneze, în contrapartidă, prerogativele sale vrăjitorești.

Forma animală nu este singura pe care o poate lua vrăjitorul. El poate, cum se întîmpla în Languedoc, să se identifice cu unul din elementele naturale. „Într-o seară, vrăjitorul C. și un tovarăș de-al lui, mergeau pe drum. Brusc se porni o vîntoasă, un soi de negură cu o formă fantastică, și tovarășul nu-l mai zări pe vrăjitor. Ceața îl transportase pe o stîncă: « Să nu spui nimănui, altfel ți se vor întîmpla lucruri rele ». Totuși, asemenea relatări rămîn ambigue în privința acestui fenomen: să fie oare o veritabilă transformare fizică a vrăjitorului? O apariție a diavolului? Sau o vrajă pusă la cale? Vîrtejuri de vînt, valuri de negură sau de foc „alergînd pe drum" (trăsnet, spiriduș) sînt adesea manifestări ale prezenței diavolului. În sfîrșit, vrăjitorul poate lua aspectul unor bule de foc, galbene, cu nucleul roșu, de diametru mic care, ne spunea o țărancă din Bresse de l'Ain: „Se roteau în horă pe lîngă hornul meu, exact la înălțimea acoperișului, uneori făceau să sară șindrilă." Aceștia erau vrăjitorii din canton, regrupați în acest loc, înainte de a zbura spre sinagogă sau sabat, într-o luncă înconjurată de stufăriș.

În sfîrșit, vrăjitorul participa la reuniuni săptămînale (lunea, joia, vinerea sînt zilele propice) sau sezoniere (nopțile primelor zile de mai sau de sfîntul Ion de vară) de vrăjitori, numite sabaturi sau sinagogi. Un fel de liturghii negre sau orgiastice, celebrate de diavolul în persoană, permiteau reînnoirea credinței lor demonice și regenerarea puterilor lor malefice. Dacă majoritatea istoricilor sînt de acord admițînd că cele mai multe dintre ritualuri provin din imaginația erudită a demonologilor din secolele al XV-lea și al XVI-lea, unii dintre ei cred că această construcție intelectuală se întemeiază pe elementele tradiționale ale ceremoniilor religioase sau ale festivităților păgîne.

Oricum ar fi, se pare că astăzi tradiția orală își mai amintește puțin despre aceste reuniuni nocturne. Ea a reținut, sub formă de scurte povestiri anecdotice, cele două moduri principale de transport ale vrăjitorilor: fie zburînd învăluit în ceață, de exemplu, sub formă umană sau aparență animală, fie călărind un animal, un țap, un om, un imprudent care le-a ieșit în cale noaptea. Această tradiție a uitat aproape complet riturile demonice ca sărutatul ritual în fund al diavolului, precum și riturile antropofage (consumarea unui copil) sau sexuale.

De asemenea, cînd se evocă ceremonia sabatului, ea este mai degrabă apropiată de un rit agrar de conjurație, adică de adorație a forțelor naturii, după exemplul acelora care se petrec în lunca din comuna Ménétreuil, din Bressa chalonneză: „Această luncă situată la marginea rîului Sane Morte, la o mare distanță de case, înconjurată de un stufăriș des, unde cuibăresc numeroase bufnițe, era un loc ales pentru sabat. Într-adevăr, uneori cîte o familie se ducea să se scalde în pielea goală la miezul nopții, pentru a celebra nunta unui fiu sau a unei fiice și să aprindă un foc în jurul căruia să danseze fata. Astăzi (1985), această luncă este blestemată. Proprietarii nu pot lucra fără să li se întîmple mereu cîte ceva, tot felul de necazuri. Ei spun că niciodată nu și-au putut aduna fînul de pe acele locuri fără să se stîrnească o ploaie, o furtună care să le întrerupă întotdeauna munca."

Reprezentările sabatului par să fie despuiate de elementele religioase, pentru a păstra numai ceea ce subliniază încă o dată principala caracteristică a vrăjitorului: puterea lui de a acționa asupra spațiului și timpului. Toate povestirile se concentrează, pe de o parte, asupra capacității sale de a reduce distanțele, iar, pe de altă parte, asupra gustului său evident pentru locurile sinistre, întunecate, lugubre. Astfel, tradiția sabatului este în zilele noastre mai mult o memorie toponimică. În fiecare regiune există o sumedenie de lunci, de răspîntii, mlaștini, vîrfuri de coline sau munți numite „a vrăjitorului". De fapt, aceste locuri sînt nu atît izolate cît despărțite de spațiul cotidian: se trece pe acolo, dar nimeni nu se oprește cu plăcere. De altfel, dacă din întîmplare cineva întîlnește pe aceste locuri o reuniune de vrăjitori, trebuie să treacă fără să le adreseze vreun cuvînt; ca și cum fiecare s-ar afla într-o lume paralelă celeilalte, fără legătură între ele.

În sfîrșit, vrăjitorul își definitivează dominația asupra timpului și spațiului, reunind adesea darurile dedublării, ale dublei vederi și ale divinației. Astfel, în fiecare dimineață „Saoussa iese în prag ca să examineze cerul și anunță cu voce tare dacă timpul era propice pentru a semăna cartofi sau pentru orice lucrare agricolă." Dar dacă pe furiș cineva profita de prezicerea lui meteorologică, recolta lui era imediat vrăjită. În consecință, vrăjitorul era singurul sătean eliberat de

orice constrîngere care-l lega pe țăran de pămînt. Nimic nu avea putere asupra lui, nimic nu-i putea sta în cale. În anumite regiuni, cum ar fi Ariège, se pretinde că el putea chiar să-și despartă sufletul de trup și să călătorească în voie în timp ce dormea în casă sau pe cîmp. Pentru sat, el era cel care se putea dispensa în întregime (în corp și spirit) de relația cu teritoriul — cea mai sigură definiție a țăranului — pentru a-și afirma existența socială. El nu-și datorează identitatea istorică, simbolică, economică nici abilității sale de a-și folosi toate resursele științei și îndemînării obișnuite privind modalitățile de a se poziționa în mediul geografic și cosmic, nici deținerii de proprietăți funciare. Ceea ce sperie comunitatea este exact faptul că el nu refuză aceste relații de apartenență — ceea ce ar permite clasarea lui definitivă ca străin sau deviant — ci chiar proclamă prin comportamentul său că ele nu sînt necesare vieții. Prin „renghiurile" și „făcăturile" sale dovedește că nu e de aici, dar fără a fi din altă parte. Gelozia lui înnăscută împingîndu-l să poftească toate bunurile altuia, se presupune că el ar vrea să acapareze terenurile rămase vacante prin ruinarea victimelor sale, ceea ce ne-ar putea face să credem că dorește și el o ancorare în teritoriu. Ar avea astfel un comportament dacă nu posibil de recunoscut cel puțin credibil, pentru că s-ar referi la simbolistica obișnuită pentru a-și afirma identitatea socială. Dar este evident că proiectul său nu se oprește la întemeierea unei gospodării agricole oricît de vastă ar fi ea: lui i-ar trebui mereu mai mult, și comuna în totalitatea ei nu i-ar ajunge. S-ar putea spune că actul cucererii, al capturării și nu bucuria bogăției îl seduce și însuflețește pe vrăjitor. Nici o povestire, după cîte cunosc, nu vorbește despre o prosperitate astfel dobîndită; fie că s-a născut bogat, fie că e predestinat să repete fără încetare că poate deveni bogat cînd vrea! Vrăjitorul se dovedește astfel a fi un jalnic proprietar! Foamea lui nedomolită pentru loturile hotărnicite pe care pînă la urmă nu ajunge să le apuce creează un fel de insecuritate înfricoșătoare în comună pentru că obligă pe fiecare la o suspiciune epuizantă de fiecare clipă.

Numele său și deci „greutatea" reprezentativității sale în sat se nasc atît din demonstrația lui de forță și din violența plasată chiar în centrul sociabilității cît și din revendicarea „încăpățînată" a libertății sale totale de comportament.

O FIGURĂ SIMBOLICĂ

O lectură punînd cap la cap toate povestirile populare adunate de etnografi timp de un secol dezvăluie fără îndoială într-o manieră sistematică trei principale caractere ale figurii simbolice a vrăjitorului, pe care puținele noastre exemple ne-au lăsat să le întrezărim.

În primul rînd, el reprezintă riscul epuizării bruște a vieții în formă și în principii. Vrăjitorul este în mod tradițional cel care „usucă" pămîntul, plantele, animalele, oamenii. El îi golește de substanța vitală (lapte, spermă, carne, sevă) pentru a-i face să moară de lingoare. El constituie o amenințare de extincție imprevizibilă și arbitrară.

În al doilea rînd, el își revendică rolul celui care provoacă tulburări și dezordini. Pretutindeni este desemnat ca autor al tuturor perturbărilor sociale și

naturale. Trebuie să observăm că această reprezentare îl plasează — adică îl împinge — mai aproape de natură și, în orice caz, într-o vecinătate mai apropiată de ea decît de omul obișnuit care, dimpotrivă, încearcă să se țină la o adecvată distanță.

În al treilea rînd, el creează grupului local imaginea instabilității fundamentale a omului și, poate, prin metaforizare, a instabilității organice a naturii, luată în sens global.

Se poate spune că vrăjitorul din povestirile populare este acel agricultor comercial sau slujitor literalmente incapabil să trăiască în relațiile obișnuite cu celălalt și în mediul natural, așa cum i-au fost transmise. Gelozia și ura lui îl lasă într-un anumit fel fără memoria sociabilității umane. Totul se petrece ca și cum vrăjitorul n-ar ști să-și salute vecinul altfel decît făcîndu-i rău, gest care de altfel nu surprinde pe nimeni și pentru care, se ghicește din anumite texte, el așteaptă chiar o aprobare colectivă (așteptare evident mereu decepționată).

Vrăjitorul evocă prezența „celuilalt" inspirînd teamă. Nici o relație de reciprocitate nu se poate angaja cu el, cum spune José Gomes Da Silva, el reduce „la zero distanțele diferențiale care permit stabilirea unui raport cu celălalt". În fața prezenței lui, singura atitudine de conceput este aceea de conjurație cu două comportamente posibile: evitarea sau agresiunea.

Știința comună a societăților țărănești este bogată în acest domeniu: ea preconizează esențialmente gesturile codificate al căror catalog extras din folclorul regional este de altfel bine cunoscut. În Bresse de l'Ain, cînd întîlnești o persoană bănuită de vrăjitorie, trebuie s-o saluți pentru a-i evita mînia, dar fără să aștepți răspuns sau să te oprești. O dată ce ajungi destul de departe de ea, ca să nu mai poți fi văzut, trebuie să culegi trei ierburi diferite sau trei brînduțe de pădure pe care le vei arunca una cîte una pe deasupra umărului stîng fără să privești înapoi. Acest gest ar putea însemna: „Nu mă vei învinge!" sau mai modern: „Să te ia dracu!" Este o manieră simbolică de a te feri de vrăjitor și de a schimba destinația eventualei vrăji, substituind urma pașilor cu un cîmp de ierburi.

Cînd vrăjitorul este și mai „năzuros", trebuie trecut la acțiune, dar tot fără contact fizic. În Languedoc, pentru a-l pedepsi pe vrăjitor, este de ajuns să se bată un veșmînt care ar reprezenta trupul acestuia. Dar pentru a-l obliga să se dezvăluie, modalitatea cea mai radicală și mai răspîndită rămîne fără doar și poate „bătutul în cuie": cultivatorul (la Point-de-Vaux, în Bresse, în anul 1900) se duce la un negustor și-i cere cuie. Negustorul nu trebuie să întrebe cîte îi trebuie, altfel rețeta și-ar pierde eficacitatea. El îi arată numai cutia de cuie, de unde omul își ia cuiele fără să privească. Acesta întreabă de preț, iar negustorul trebuie să-l fixeze tot fără să întrebe de cantitate. Țăranul se întoarce acasă și pune cuiele într-o oală de pămînt sau într-o cratiță de fier, nu are importanță, dar recipientul trebuie să fie nou. Pune totul pe foc. Cînd cuiele sînt suficient de fierbinți, vrăjitorul intră într-o violentă agitație de care nu poate scăpa decît venind acasă la victima sa. Acolo, doborît de o sete cumplită, este obligat să-și mărturisească vina. Uneori i se dă să bea, ceea ce rupe imediat vraja, dar cel mai adesea este bătut cu bastoane și lanțuri.

În consecință, născîndu-se într-o împrejurare neobișnuită, plasîndu-se ferm în afara timpului, aspirînd spre tot ceea ce este necunoscut, neputînd să-și învingă

puterea malefică și încălcînd fără încetare tot ce ține de normă, vrăjitorul se manifestă printr-un singur comportament: excesul în toate relațiile sale și în primul rînd în relațiile cu sine însuși. Temperanța, calea de mijloc, echilibrul, pe scurt „înțelepciunea" îi sînt numai necunoscute, dar aproape de neînțeles.

A DESCÎNTA RĂUL, A VORBI DE SORȚI

Între 1975 și 1985, a fi admis în anturajul zilnic al unui vraci constituia una din posibilitățile cele mai sigure de a auzi vorbindu-se despre vrăjitorie.

Local numiți „gînditori de taină", „văcari", „descîntători" și, bineînțeles, vrăjitori, acești practicieni folosesc formule sau rugăciuni cu caracter magic medical și religios. Ele sînt uneori însoțite de practici empirice sau ritualuri mai mult sau mai puțin complexe, mai lungi sau mai scurte. Termenul generic de „dar" reținut de literatura etnologică franceză întreține o anumită confuzie de sens cu darul magnetizatorului sau al rediestezistului care se definește ca o capacitate corporală înnăscută.

În stufărișurile bressane (și în alte locuri), descîntătorul se recunoaște ca proprietar sau simplu depozitar a cel puțin unei rugăciuni. Această abilitate rituală îi conferă o anumită putere de acțiune terapeutică: putem spune, alături de Jeanne Favret, că el posedă „o anumită cantitate de forță"...

În general agricultorul, slujbașul, muncitorul sau oricare altul nu încearcă să-și dobîndească un dar. El îl acceptă de la o rudă apropiată sau depărtată, de la un vecin sau de la un străin, cel mai adesea prin constrîngere. Darul poate fi „medical"; i se poate întîmpla celui care frecventează un practician ca acesta să-i dezvăluie într-o zi secretul, instituindu-l descîntător, transmițătorul retrăgîndu-se aproape imediat din practica terapeutică; darul poate fi social; pentru a evita un conflict de familie sau de vecinătate pe care l-ar crea refuzul repetat de a-și asuma succesiunea.

Darul se primește condiționat de patru reguli obligatorii: păstrarea secretului privind conținutul textului (se vorbește atunci de „rugăciuni secrete"); interdicția de a refuza un pacient ale cărui simptome sînt descrise în formulă; refuzul oricărei remunerații; transmiterea științei înainte de moarte. Darul trebuie să circule — să supraviețuiască practicianului — sub amenințarea întoarcerii răului asupra descendenților descîntătorului care uită să-l transmită. La sfîrșitul anilor '70, o farmacistă instalată la Lyon avea un tată descîntător cu o oarecare notorietate. Ea atribuia negii de care nu se putea debarasa decesului întîmplător al tatălui ei; pierderea iremediabilă a rugăciunilor însemnase ruperea brutală a liniei de descîntători ale căror rugăciuni specificau leacul acestor negi, la fiecare transmisie. Întreruperea este astfel percepută ca o oprire a unui proces simbolic care, cu fiecare nou succesor, împingea mereu înainte boala tămăduită a corpurilor pacienților de ieri. De acum încolo acest rău acumulat stagna în spațiul familial al ultimului posesor de rugăciuni și cădea, după spusele acestei paciente, asupra descendenților.

În sfîrșit, descîntătorul nu este niciodată un practician total: el poate cîștiga un beneficiu cînd prin practica sa își alcătuiește o clientelă credincioasă suficient

de importantă pentru a genera un venit economic. De obicei se ocupă cu descîntatul în paralel cu activitatea sa profesională, care asigură supraviețuirea familiei.

Fiecare dar se compune dintr-un text, conservat oral sau în scris (caiet manuscris, carte de colportaj imprimată, pagină volantă), care se murmură sau se recită deasupra negilor, pecinginei, zonei Zoster, durerilor de burtă sau arsurilor. Fiecare din ele îngrijește un rău anume și un descîntător poate poseda mai multe zeci de rugăciuni provenind de la mai mulți transmițători. „Oratia pentru durerea de ochi" constituie un exemplu tipic:

„Preafericitul sfînt Ion, trecînd pe aici, trei fecioare pe drum întîlni și le zise: ce faceți aici? Noi vindecăm de albeață; vindecați, fetelor, vindecați ochiul sau ochii lui O..., faceți semnul crucii, suflați peste ochi, și ziceți albeață, fierbințeală din făcătură sau ce o fi, gheară, vînt rău sau păianjen, Dumnezeu îți poruncește să n-ai putere asupra ochiului mai mult decît evreii asupra Domnului Isus în ziua de Paște, apoi se mai face o dată semnul crucii suflînd peste ochii persoanei, zicînd: Dumnezeu te-a lecuit și nu uita rugăciunea pentru prefericita sfîntă Clara".

Nu vom intra aici în analiza istorică a acestei literaturi „populare" elaborată deja de alții. Ne vom mulțumi să situăm în trecere acest exemplu. Oratia provine dintr-o cărticică (21 x 14,8 cm) de șapte pagini, intitulată *Doctorul săracului*, pe care am găsit-o în mai multe exemplare la fermele din Bresse de l'Ain. Imprimată în regiunea Rhone-Alpes în prima jumătate a secolului trecut, este una din acele opere de colportaj care au cunoscut un mare succes pînă în ajunul celui de-al doilea război mondial. Asemenea formule pot avea o origine antică, de exemplu „Rugăciunea sfintei Appolina", al cărei prototip urcă pînă în secolul al IX-lea. Dar forma sub care o citim astăzi s-a fixat, fără îndoială, la începutul secolului al XIX-lea. Punctul de plecare este adesea o interpretare a unui fragment din Noul Testament. Apoi rugăciunea suferă un proces de folclorizare, care o modifică neîncetat, mai ales în veșnica ei mișcare între formele scrise și orale; de exemplu, se adaugă constant referiri la sfinții patroni. Rugăciunile sînt redactate de știutorii de carte, imprimate de editori grijului cu clientela lor regională, recopiate, apoi din nou copiate de practicienii care au nevoie personală sau profesională specifică. În sfîrșit, învățate pe de rost, în trecerea lor succesivă de la un descîntător la altul. Pe scurt, tot atîtea ocazii pentru a adăuga, a tăia, a uita, a reinterpreta, a transforma pasaje, fragmente de fraze sau de detalii descriptive. La fiecare transmitere rugăciunea constituie practic o scriere originală care funcționează totuși ca un text imuabil a cărui origine se află la Dumnezeu, care a dat-o oamenilor (sfîntul Ion, în exemplul nostru).

Aceeași cărțulie mai cuprindea vreo treizeci de rugăciuni pentru durerea de dinți, erizipel, răni și bube, reumatism, fierbințeală, chelbe, dalac, diaree, colici, arsuri, entorse, viermi, boli de ochi și cele referitoare la nașteri. Pe scurt, toate relele obișnuite care împiedică, adică imobilizează pe moment corpul, care în agricultură, ca și în alte profesii actuale, rămîne instrumentul și forța de muncă a omului. Trebuie să mai notăm, în sfîrșit, că ele au funcții multiple: taine ale descîntătorilor, leacuri, rugăciuni pentru pelerinajele la sfinții lecuitori (cum ar fi sfînta Clara), formule pentru confecționarea amuletelor (mai ales pentru gravide) și, în sfîrșit, rugăciuni pentru a vindeca de farmece.

Rugăciunile descîntătorilor se clasează în genul literar numit „Rugăciune de întîmpinare a răului și de îngrijire supranaturală" (I. Hampp). Ele sînt construite pe un model aproape unic pe trei niveluri:

— O introducere dialogată care pune față în față părțile implicate. Ea evaluează forța răului, arătînd cum acționează și forța binelui asociată unei persoane sacre (taumaturgul) și unei persoane care poate ajuta (sfîntul), care-l reprezintă pe pacient. În același timp, ea povestește istoria leacului originar: aceea care-l autorizează pe actualul depozitar s-o recite, înscriindu-se astfel în linia de lecuitori care urcă pînă la întemeietorul divin.

— O rugăciune catolică destinată iertării păcatelor (Novena, Tatăl nostru, Ave Maria), situată la mijlocul sau la sfîrșitul textului. Ea are funcția de a spori eficacitatea formulei, prelungind simbolic relația între descîntător și pacient, dincolo de actul terapeutic întotdeauna foarte scurt. Mai mult, ea conferă un caracter de ortodoxie religioasă acestor rugăciuni de colportaj mereu suspecte că ar fi înrudite cu magia și cu vrăjitoria.

— Apelul la forțele cele bune se poate opera în trei feluri diferite: printr-un exorcism, printr-un remediu empiric sau printr-o binecuvîntare.

Pentru răul provenit din farmece, tratamentul pare să fie mai mult o chestiune de diagnostic și de tehnică decît de știință. Nu te comporți la fel dacă răul vine de la Natură sau de la o persoană răuvoitoare. Ghera (tumoare pe pleoapă), albeața (pată pe cornee) sînt nume vechi ale maladiilor de ochi în societățile de policultivatori și crescători de animale rezultînd dintr-o atingere cu un obiect sau dintr-o rană, deci dintr-o greșeală de poziționare a corpului în raport cu mediul înconjurător. Dar să nu credem că această etiologie ar fi rezervată numai lumii agricole! O călugăriță care activează într-un oraș important din centrul Franței ne-a mărturisit că multe cadre și funcționari vin s-o consulte pentru „oboseala ochilor". și, adesea, aceasta este atribuită poluării, murdăriei străzilor și a transportului în comun și chiar umezelii din spațiile birourilor sau ale unui magazin. Dar poate fi și o urmare a farmecelor făcute de o persoană care-i vrea răul (sortitorul) fie într-un mod instrumental, fie simbolic, prin cuvînt. Altfel spus, aceste rugăciuni folosesc la fel de bine pentru a eradica răul și farmecele cînd se manifestă prin simptomatologia descrisă în texte. Știința descîntătorului rămîne, credem noi, neschimbată cînd trece de la dureri la farmece. Se rostesc aceleași formule invariabile convocate în timpul actului terapeutic sau de descîntare. Atunci cum se face trecerea de la o funcție la alta la același practician neprofesionist? Un exemplu etnografic ar explica mai bine decît un comentariu nuanțele gesturilor și atitudinilor care le califică cel mai sigur.

Agricultor ieșit la pensie, Marcel Bricot (nume fictiv) este un descîntător și un vrăjitor cunoscut în acest canton bressan de la granițele Burgundiei. Este primul lecuitor care a acceptat de un an încoace prezența mea aproape zilnică în ferma lui. Prin observație directă (în lipsa răspunsurilor la întrebările mele) știu acum că descîntatul de rău este o practică rapidă care nu se împiedică, sau se împiedică foarte puțin de cuvinte. Diagnosticul se reduce la două operații, cunoașterea numelui și prenumelui pacientului pentru a fi încorporate formulei, aducînd-o prin personalizare cît mai aproape de cazul său (uneori se adaugă numele cantonului

sau al locului de reședință); cercetarea răului pentru a se asigura că ea corespunde darului posedat. Tratamentul se rezumă la rostirea formulei privind răul în cauză, însoțită eventual de semnul crucii care „oprește" năvala răului. În nici un moment terapeutul nu atinge bolnavul. După consultație pacientul nu zăbovește, fără îndoială, din obișnuință, pentru a nu-l deranja pe descîntător din ocupațiile lui de agricultor sau de alt gen. Dar și pentru a se feri de întîlnirile cu alți pacienți; protecția împotriva deriziunii sau a răutății. Ferma e vizitată după-amiaza, spre seară, dar după ora opt ferma e pustie.

Această rutină a fost întreruptă o dată (cel puțin pentru etnograf) prin sosirea lui Joseph Fairault, un agricultor, tocmai în clipa în care mă pregăteam să plec. Peste sat se lăsa înserarea. Cel care sosise l-a strigat pe Marcel Bricot, care a ieșit în curtea închisă între zidurile înalte făcute din chirpici: nu lăsa pe nimeni să intre în casă. Omul venea pentru calul lui, și se pare că venea a doua oară:

„— Știi, e ca și prima dată. Stă culcat și ...

— A mîncat astăzi?

— Nu, n-a mîncat. Nu știu ce poate să fie porcăria asta, parcă ar fi negi. S-a umplut de negi mai rău decît ultima oară. Probabil că-l mănîncă, pentru că se mușcă tot timpul și sîngerează. Și pute ...

— Au venit veterinarii?

— Da ... după-masă ... dar zic mereu aceeași chestie, că nu merită cheltuiala, că e bătrîn. Dar știi, eu nu vreau să moară. (*Tăcere.*)

— Trebuie să continui cu antibioticele. L-ai pus la un loc cu vacile?

— Nu, e tot în ieslea în care era ultima oară. (*Tăcere.*)

— Bine! trebuie să plec, vezi dacă poți face ceva.

— Tu te-ai îngrijit de el?

— Nu, nevastă-mea l-a vegheat ..."

A priori, această conversație nu face parte dintr-o consultație de descîntare; în orice caz nu direct, pentru că nici un fapt de vrajă n-a fost evocat (cel puțin în fața etnografului). Și totuși, densitatea dialogului, neobișnuit la un descîntător de rău, te duce cu gîndul la faptul că, atît pentru proprietar cît și pentru terapeut, boala calului nu face parte din categoria bolilor obișnuite. Să eliminăm mai întîi aspectele afective: urgența situației nu justifică demersul nocturn. Într-adevăr, Joseph Fairault ar fi putut foarte bine să-l cheme pe Marcel Bricot imediat ce ar fi constatat deteriorarea stării de sănătate a calului. Descîntătorul este mai disponibil la această oră pentru că și-a încheiat muncile agricole pentru ziua aceea. Spre deosebire de noapte, înserarea este mai propice deplasărilor discrete într-un sat, căci este ora la care familia se afla în grajd (la mulsul vacilor) sau în luncă pentru a hrăni animalele care dorm afară. Deci există o tendință de disimulare mai mare ca de obicei la descîntător. De altfel, neprimindu-l în bucătărie, Marcel Bricot dovedește o anumită prudență față de vizitatorul lui.

Totul se petrece ca și cum darul n-ar fi aici suficient pentru a face ecran între el și forța răului cu care trebuie să se înfrunte. Prin comportamentul său, el n-a micșorat distanța pe care pacientul a instaurat-o de la începutul întîlnirii, rămînînd de bună voie afară. Fiecare acceptă această situație „fără vorbe", știind că, în acest caz, sociabilitatea trebuie să se limiteze la stricta necesitate a tratamentului.

Altă inovație surprinzătoare în rutina darurilor: atitudinea descîntătorului. Prin întrebările sale, el se impune ca un tehnician care nu este numai proprietarul unui dar de aplicat mecanic. Faptul că pacientul este un animal nu schimbă cu nimic perspectiva, pentru că dacă este vorba de un „simplu rău" se recită formula în același fel și într-un caz ca și în celălalt. Și aici se întîmplă totul ca și cum descîntătorul ar vrea să-și demonstreze puterea sau mai degrabă siguranța științei sale; nu trebuie să existe nici un fel de îndoială în privința puterii sale. Pe de altă parte, veterinarii confirmaseră că era vorba de o furunculoză generalizată cu antrax. Or, Marcel Bricot, care văzuse calul, nu putea confunda furunculele cu negii pentru care el poseda efectiv darul. În consecință, acceptînd să intervină cu această formulă și dacă știm bine rigoarea descîntătorului, intervenția lui se făcea pentru alte lucruri decît niște simpli negi. În sfîrșit, și remarca ni se pare interesantă, Marcel Bricot mi-a interzis să mă întîlnesc cu Joseph Fairault: „Nu-i place să fie sîcîit. Așa e el cînd i se îmbolnăvește calul. Să nu te duci pe acolo! L-ai scoate din sărite!" Pînă atunci nu se împotrivise la întîlnirile mele cu pacienții: Joseph Fairault avea deci alt statut?

Bineînțeles că nu voi ști niciodată ce fel de tratament a aplicat, nici dacă observațiile mele sînt pertinente sau nu. Dar sigur este că am avut sub ochi o dublă translație de poziție; un descîntător de negi care devine descîntător de altceva, pe care noi îl numim farmece și, pe de altă parte, un pacient care se află între cele două, între ceea ce nu poate fi numai o boală, dar nu este încă vrăjitorie; și totul privind un eveniment care nu se lasă descifrat, ci care doar se percepe și impresionează pe cei admiși să-l asculte.

Unele din aceste rugăciuni secrete (dacă nu toate?) sînt suficient de ambigue pentru a servi la bine și la rău. Astfel, în nordul ținutului Bresse de l'Ain, fiecare știe că poate vindeca negii în mai multe feluri:

„— tăind nouă sau șapte rămurele din pădure pe care le îngroapă fără să fie văzut de nimeni: cînd acestea vor putrezi, negii vor dispărea;

— tăind cinci rămurele din pădure din care va face un mănunchi pe care-l va îngropa sub drum. Cînd o căruță le va zdrobi, negii vor dispărea;

— culegînd nouă frunze de dafin care se îngroapă la miezul nopții dintre 30 aprilie și 1 mai. Sau recoltînd șapte frunze de laur și îngropîndu-le într-o noapte cu lună plină;

— tăind un măr în tot atîtea felii cîți negi sînt. Se freacă fiecare felie de fiecare neg, apoi se reconstituie mărul, legîndu-l cu o sfoară, și se aruncă într-un loc inaccesibil (pe vremuri — fîntînile): cînd sfoara va putrezi, negii vor dispărea."

Bineînțeles, fiecare din aceste practici pot fi însoțite de o rugăciune pe care persoana o cunoaște. Dar așa cum mi-a confirmat un descîntător bressan, transmițîndu-mi una dintre ele cu clauza secretului, trebuie întotdeauna să îngropi „lemnele" într-un cîmp, departe de sat, într-un stufăriș, „altfel ar putea face rău!" El evoca pur și simplu faptul că era de ajuns să îngropi aceste rămurele purtătoare metaforice de boala negilor sub pragul unui staul, de exemplu, pentru ca vacile, călcîndu-le în picioare, să se umple de negi. Avem de a face așadar cu o chestiune de vrăjitorie. Rugăciunea se adaptează foarte bine atunci la funcția de vrăjitorie:

trebuie doar să se sară pasajele propriu-zis terapeutice (nu neapărat cele de ordin religios) și să se spună numele victimei în locul celui al pacientului.

Se pare că avem de a face aici cu limbajul elementar al vrăjitoriei, adică al acelei persoane care nefiind un vrăjitor profesionist și neavînd o cunoștință livrescă sau de alt fel în domeniu devine vrăjitor cînd îl pălește gelozia — dintr-o „poftă", zic bressanii, sau din mînie. Și ocaziile sînt numeroase în viața sătească sau urbană; povara coabitării și a promiscuității, concurența între artiști etc. Trebuie să observăm că timp de zece ani petrecuți pe pămînt bressan n-am întîlnit decît o singură familie care s-a declarat descendentă dintr-o linie de vrăjitori. Reputația cantonală și regională a confirmat spusele acesteia. Fiica ultimului vrăjitor decedat (în jurul anului 1960) a dorit să pună capăt acestei mefiențe generalizate privind familia ei și pe ea însăși și s-a gîndit să contacteze un etnolog „pentru a preda cărțile tatălui ei științei". Este vorba de un ansamblu de șapte lucrări: Abatele Julio, *Grands secrets merveilleux*, 1907; trei cărțulii de colportaj cusute la un loc cu o sforicică, *Vache noire, Poule noire* și *Dragon noir* (lipsesc paginile de gardă); Papus, *Traité élémentaire de science occulte* (versiune prescurtată); patru ediții diferite din *Médecin des pauvres*; în sfîrșit, *Les Secrets merveilleux de la magie naturelle du Petit Albert*, Lyon 1668 (reproducere). Instalat într-un sat, în vecinătatea orașului Bourg-en-Bresse (prefectura Ain), vrăjitorul, tatăl ei, conducea o fermă deosebit de prosperă.

Descîntătorul nu este singura posibilitate de informație despre vrăjitorie. Mai există și o a doua, concomitentă cu prima: discursul obișnuit al colectivității locale în care se joacă drama vrăjitoriei. Pentru a fi atent la comportamentul descîntătorilor, este obligatoriu „să trăiești la țară" de-a lungul unui an. Încetul cu încetul, etnograful devine „unul de pe aici": el se înscrie în peisaj fără să devină totuși „unul de ai noștri".

Totuși, aceasta înseamnă că în afara anchetelor propriu-zis științifice, el, și în caz de nevoie și familia lui, au „de a face" cu anturajul cotidian. Or, pentru a se construi aceste relații necesare vieții sale de toate zilele, etnograful și vecinii lui trebuie să știe „cu cine au de a face". El află lucruri despre unii și despre alții și reciproc: fapte mărunte, fragmente de genealogie, de amintiri ale vieții de altădată, elemente conflictuale intra- sau interfamiliale, frînturi de biografii. Pe scurt, o întreagă știință care introduce în raporturi „o anumită densitate, o culoare specială, în măsura în care fiecare parte se dezvăluie celeilalte prin cuvinte și prin viața sa" (G. Simmel).

Progresiv, cuvintele etnografului folosesc atît pentru a se informa cît și pentru a se face cunoscut celorlalți. Acestea nu pot ține numai de chestiunile profesionale, fiind solicitate pentru a exprima propriile sale sentimente și judecăți. Dacă vrea să trăiască în sat, el trebuie să aducă informații personale și să le facă să circule pe cele primite. Și pentru că ceilalți pot face acum referire la etnograf („El mi-a spus că ..."), el nu mai este decît un interlocutor printre alții, ceea ce-l va face să stabilească relații de preferință, de indiferență sau de refuz. În ochii lui, nu mai există satul, ci familiile și persoanele. Această pătrundere reciprocă în intimitatea fiecăruia îi permite să audă, între altele, informații despre vrăjitorie. Acestea nu mai sînt povestiri destinate străinilor, complet exterioare realității vrăjitoriei

și vieții sătești, dar nu mai sînt nici comentariile actorilor crizei de vrăjitorie. Sînt interpretările fiecăruia despre ceea ce știe dintr-o istorie trecută sau în curs de desfășurare; despre ceea ce se bănuiește sau, mai mult, despre ceea ce nu se va ști niciodată, intervenția descîntătorului de farmece, de exemplu.

Cuvîntul etnografului, întotdeauna un pic șovăitor, devine atunci parte din rumoarea publică, fenomen ale cărui modalități sociale le vom studia mai departe și care are o mare importanță în „lucrurile care se întîmplă pe aici". Acest cuvînt reinterpretează evenimentul prezent prin știința istoriei locale pentru a-l integra mai bine memoriei grupului.

Pe teren, numai metoda unui „timp îndelungat" îi lasă etnografului posibilitatea de a-și părăsi poziția de exterioritate pentru a accede la o poziție activă în interiorul chestiunii de vrăjitorie. Totuși, cele două domenii ale cuvîntului care deschid demersul nu sînt niciodată complementare pentru a-l informa global asupra aceleiași istorii de vrăjitorie.

Într-adevăr, dacă se știe că etnograful joacă un rol activ într-un caz de vrăjitorie, atunci în fața lui nu se va vorbi despre convingerile personale. Căci rolul său, pe de o parte, îi conferă o presupusă putere cu atît mai sporită cu cît este adesea greu de determinat, dar fără care n-ar putea interveni în acțiunea vrăjitorească. El va fi dacă nu temut cel puțin ocolit, căci această putere este partea ascunsă, asocială, din care pricină nimeni nu va avea încredere în el. Trebuie întotdeauna ținut la distanță. Pe de altă parte, dacă își exprimă părerea, riscă să se lase antrenat în miezul evenimentului. Și, reciproc, dacă cel vrăjit, familia acestuia sau descîntătorul știu că etnograful întreține doar narațiunea publică a evenimentului în interiorul satului, atunci ei consideră că el nu are nici o ofertă capabilă să-i ajute într-un mod eficace. El devine pentru ei neinteresant, adică periculos pentru succesul întreprinderii.

În consecință, dorind să folosească în același timp cele două posibilități de informare, ar însemna să se lovească de un refuz hotărît. Fiecare din părțile prezente, „public" și „actor", îi vor răspunde că „ea nu crede". Ceea ce de altfel n-ar fi o minciună, ci o apărare elementară, cum recunoscuse de timpuriu Claude Lévi-Strauss: „Cea mai bună protecție împotriva farmecelor este să nu crezi, adică voința deliberată de a ieși din sistem, în afara căruia nu poate exista nici vrăjitor, nici victimă." Față de etnograf care, prin natura muncii lui, insistă asupra actualității vrăjitoriei, fiecare afirmă prudent că nu poți să crezi în existența vrăjitoriei fără să crezi în vrăjitor. Și unul și celălat sînt doi poli ai unei relații complementare, a căror realitate nu poate fi pusă la îndoială.

CRIZA DE VRĂJITORIE

Schema generală a dramaturgiei vrăjitoriei este acum bine cunoscută datorită lucrărilor pe care Jeanne Favret-Saada le-a făcut în ținuturile stufărișurilor mayenneze la sfîrșitul anilor 1960. Cercetările actuale admit mai mult sau mai puțin validitatea lor, după cum decorul se află în mediul urban sau rural.

O succesiune de nenorociri biologice cade asupra unei familii și-i amenință mai întîi supraviețuirea, apoi chiar viețile membrilor săi: accidente de căruță și de muncă, boli, sterilitatea bărbaților, a pămîntului, a animalelor; eșecuri școlare sau profesionale; decese. Tenacitatea adversității impune imediat ideea că pentru a o eradica ar trebui să se afle cauza acestei îndîrjiri. Familia consultă atunci instituțiile oficiale de „reparații": doctorul, jandarmeria, asigurările, instituțiile de cercetare agricolă (analiza pămîntului, a șeptelului); și uneori biserica, dacă e de credință catolică (binecuvîntarea gospodăriei, a negustoriei, a atelierului etc.). Dar aceste instituții nu pot decît să constate, apoi să propună o tehnică de intervenție: ele nu avansează decît puțin sau deloc o interpretare globală a evenimentelor. De asemenea, această familie nu va fi pe deplin sigură de ameliorările durabile sau mai puțin durabile atît timp cît sensul „a ceea ce se întîmplă" nu va fi clar explicat. O certitudine se impune: explicația este în altă parte decît în cauzele naturale (climat, sol, epidemie), sociologice sau personale (greșeală, eroare de folosire a corpului, sau de comportament etc.). Medierea instituțiilor oficiale garantează *a contrario* această certitudine. De la specializarea lor afișată și autoritatea lor incontestabilă la refuzul sau ezitările lor surprinzătoare, sînt tot atîtea indicii obiective că o întoarcere la normal nu este posibilă. Ideea că familia este ținta unei persoane răuvoitoare se impune acestei familii. Agresiunea personalizată rămîne singura explicație socială rezonabilă care dă socoteală de globalitatea fenomenului. Urgența primă devine atunci protejarea de exteriorul prin care circulă acest dușman de două ori amenințător pentru că, pe de o parte, nu este cunoscut, iar pe de altă parte, nu se știe de ce i-ar dori atîta rău. Familia se repliază spre interior, reducînd la strictul necesar ieșirile și relațiile cu vecinii și cartierul.

Un personaj, în general din anturajul apropiat (familie, mediu profesional, cartier, imobil) îi confirmă atunci că „cineva îi vrea răul", fără să-l numească. Jeanne Favret-Saada l-a poreclit „vestitorul": acesta confirmă că atacul este real și că membrii familiei sînt nu atît pacienți cît victime. vestitorul are experiență în materie de vrăjitorie: fie prin meserie (e geambaș, jugănar), care îl poartă frecvent în preajma unor asemenea chestiuni, fie că este unul dintre cei vrăjiți odinioară. Este foarte rar un descîntător sau un vrăjitor. El aduce într-un fel o recunoaștere socială a situației acestei familii. Cu el, fenomenul iese din sfera privată pentru a intra în domeniul public prin intermediul zvonurilor; familia A poate să se recunoască acum vrăjită și să-și desăvîrșească din punct de vedere material izolarea protecționistă. Trece apoi la o fază ofensivă. În primul rînd va încerca să dea un nume prezenței reale, dar pentru moment invizibile, care-i vrea răul. Pentru aceasta va consulta un ghicitor, cînd în ținut — cum se întîmplă în Berry — această funcție este distinctă de aceea a descîntătorului. Practica sa divinatorie cu tehnici variate constă esențialmente în a indica agresorul, lăsînd consultanților grija de a da un nume fermecătorului B. Dar, de cele mai multe ori, descîntătorul joacă acest rol la începutul intervenției sale. Obiectivul este același, numai metoda diferă. El pare să privilegieze dialogul prin care își invită clientul să rememoreze altercațiile, ranchiunile, suspiciunile față de vecini sau

membrii familiei. Astfel, progresiv, famila A izolează printre amintiri pe cel care-i vrea răul!

Apoi ea cere ajutorul unui descîntător C care într-un fel devine vrăjitorul celui care face farmece, B. El îi declară acestuia un veritabil război vrăjitoresc. Dacă forța sa — adică adiționarea darurilor, a îndemînării și experienței profesionale — este superioară celei a lui B, acestuia din urmă îi va slăbi voința, adică va fi eliminat: nenorocirile familiei A vor înceta provizoriu. Dar acum fermecătorul B, devenit victima a cărei viață este amenințată ca și acea a victimelor sale, face și el apel la un specialist în descîntece, D. Situația se poate întoarce atunci în favoarea lui. Descîntătorul C se clatină sub loviturile aduse de această întărire și nenorocirile familiei A reîncep. Fiecare din aceste oscilații se numește criză de vrăjitorie, iar procesul, se înțelege de la sine, poate fi limitat în timp numai de moartea protagoniștilor. Căci C va face și el apel la rîndul său la un descîntător pentru a-și salva sănătatea, viața.

O dată construită relația triunghiulară ABC, intrarea noului actor D are deci două consecințe: primul jălbar A este cumva scos în afara jocului acestui triunghi, căci chestiunea se reglează acum între descîntătorul lui, C, și vrăjitorul B; un al doilea triunghi BCD tinde atunci să se formeze redistribuind locurile, pentru că fermecătorul B devine victima, descîntătorul C agresorul său, iar vrăjitorul întăritor D, descîntătorul său. Descîntătorul C se transformă în viitoarea victimă potențială și, dacă această transformare are loc, se constituie un al treilea triunghi. și așa mai departe ...

Să rezumăm acest plan de ansamblu pentru a clarifica discuția:

1) Inițial, există o relație de agresiune personalizată, dar neidentificată:

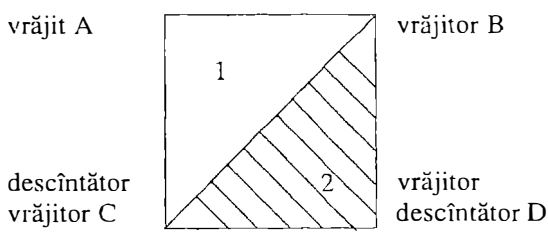
Victima A ——— agresor necunoscut

2) Agresorul este cunoscut. Relația dintîi nu este obligatoriu bipolară, căci cel care vrea răul nu este întotdeauna și cel care-l face. Nedeținînd știința trebuitoare, el face apel la o persoană care are forța să împlinească o acțiune vrăjitorească:

vrăjitul A ——— vrăjitorul B [agresor / fermecător

După cîte știm, acțiunea de numire se face numai față de agresor.

3) Vrăjitul face apel la un specialist al sorților care înnoadă lanțul descîntători-vrăjitori.



În general, expansiunea acestui sistem se ține ascunsă de privirile străine. Totuși, ea poate apărea în domeniul public cu ocazia unei stîngăcii produse de

unul dintre combatanți (J. Favret-Saada). În anul 1975, de exemplu, în regiunea Pont-de-Vaux (malul bressan al Saônului), un om înarmat s-a baricadat în casă pentru a denunța pe cei care-l tratau pe nedrept de vrăjitor (și pentru a se apăra). La intervenția jandarmeriei, a fost internat într-un spital psihiatric. Comportamentul lui dezvăluia desigur incapacitatea de a construi unul din triunghiuri, cu toate că nu se știa ce loc ocupa: B, C sau D?

O asemenea reprezentare grafică are meritul de a vizualiza cele două caracteristici ale oricărei chestiuni de vrăjitorie. Mai întîi, ea enunță marea lege a acestei drame: „prohibiția contactului". Vrăjit, ghicitor, fermecător, descîntător: toți se protejează de necunoscut evitînd cuvintele, privirile, atingerile. Ghicitorul se ferește să-l numească pe vrăjitor, cel vrăjit se hotărăște să acționeze punînd între el și agresor un descîntător. În același fel, victima se baricadează împotriva exteriorului (oricărui exterior — vecini, prieteni, rude, uneori cartier, sat) care reprezintă enigma: agresorul este acolo, ascuns și deci inaccesibil. Prin care intermediar își va efectua el următoarea lovitură? A găsi un descîntător este vital, căci închiderea de bună voie nu poate dura. Ea pune în pericol atît viața familiei cît și pe aceea a vrăjitorului: trebuie să se hrănească, să vîndă, să producă, pe scurt, să facă schimburi, pentru a asigura supraviețuirea economică și socială. A numi agresorul și a-l „ocupa" cu un descîntător înseamnă a putea ieși din casă, cel puțin pentru a asigura minimele necesități vitale ale familiei. Schematizarea insistă în al doilea rînd asupra deplasărilor succesive ale luptei vrăjitorești care se îndepărtează de prima victimă, după opinia lui J. Favret-Saada: „Relațiile luptei magice apar mai degrabă ca o tentativă care eșuează mereu în constituirea unui cîmp sau, ceea ce e același lucru, în impunerea existenței unui al treilea. Cum ar putea fi altfel dacă știm că al treilea — justițiarul — nu este constituit decît din atributele celor doi parteneri inițiali, victima apărîndu-și cauza, agresorul posedînd cu asupra de măsură răutatea și forța. Ceea ce înseamnă că nu este vorba decît de proiecția ideală a cuplului inițial".

A SE DECLARA VRĂJIT

François Guichard era în 1975 unul din vecinii noștri bressani nu pentru că locuia în același oraș cu noi, ci pentru că ferma sa era un loc de întîlnire săptămînală și de schimb de servicii. El ne aproviziona cu ouă, păsări, unt, legume și chiar cu pîinea pe care o cocea în cuptorul lui cu lemne. Mica rețea de „clienți-prieteni" astfel formată, i se dădea cu plăcere o mînă de ajutor în timpul muncilor sezoniere (fîn, seceriș, strînsul legumelor) sau cînd anumite evenimente devin cam urgente, cum ar fi fătatul. El avea o fermă de vreo treizeci de hectare în care „posturile" erau bine împărțite. Șeful gospodăriei cultiva porumbul, boabe și siloz, și se ocupa de o ciurdă de vreo douzeci de vaci cu lapte. Soția răspundea de creșterea păsărilor; între altele, ea transforma o parte din producția de lapte pe care o vindea pe piețele locale. Ansamblul constituia principalul cîștig de bani săptămînal, imediat disponibil. Mama lui se ocupa de sarcinile gospodăriei și, în sfîrșit, tatăl său se ocupa de un hectar de culturi de zarzavat (cartofi, spa-

ranghel, praz). El folosea un cal care, economic și tehnic, rămînea unealta cea mai rentabilă în această activitate de sprijinire. Cu trei copii, trăiesc toți sub același acoperiș în cătunul Léchez (patru familii), situat pe panta uneia din colinele joase care ascund șesul Bresee (Ain). Acest sistem agricol procura familiei Guichard o viață dacă nu ușoară, relativ prosperă.

La sfîrșitul primăverii, acest echilibru înfloritor s-a prăbușit brutal în urma morții calului. Acest „ghinion", după cuvintele lui François, a fost urmat la două săptămîni de decesul tatălui său: „Cînd am văzut calul țeapăn, am știut că va urma o altă nenorocire! El (tatăl său) era prea legat de cal; asta l-a ucis." Efectiv, toată lumea, de la medicul familiei la etnograf, înclina spre această explicație: uzura bătrîneții legată de amărăciunea dispariției calului, vechiul tovarăș de muncă!

Istoria părea încheiată cînd, în ziua cositului, atitudinea lui François și a soției lui se schimbă radical, uimind pe toți cei care-i frecventau cu regularitate. De obicei calmi și rezervați, cuplul Guichard începu să-și bîrfească vecinii, tratîndu-i de hoți și leneși ... Foarte rapid, de altfel, aceste bîrfe se răspîndiră în burgul agricol pe o distanță de zece kilometri: „o adunătură de leneși și de nemernici"; despre biserică: „nu oamenii cinstiți se duc să-l asculte pe preot" (familia Guichard nu frecventa biserica decît la marile sărbători liturgice); sau chiar despre propria lor corporație: „Țăranii care au acum tractoare și care nu știu să muncească, nu se gîndesc decît să facă rău".

Plîngeri pline de amărăciune, care nu implicau nici un alt răspuns decît sustragerea. Generalități repetate și disperate care puneau în încurcătură cercul de vizitatori obișnuiți. Pe măsură ce zilele treceau, reproșurile se făceau mai precise. Sînt numiți acum vecinii, chiar dacă numai într-o manieră topografică: „la Léchez ... sînt invidioși pentru că puteam cu ajutorul calului se fac morcovi, dar ei au tractoare și nu fac nimic!" Efectiv, era singurul care mai poseda un cal și se ocupa de zarzavaturi. Acuzațiile sînt rostite din ce în ce mai tare în fața casei, în curtea pe unde ar fi trebuit să treacă vechiul drum al cătunului, acum închis de fiecare familie pentru a-și aduna vacile înainte de a le băga în staul. „Vor să mă vadă crăpînd ca tata, dar să fie cu băgare de seamă, că o pot păți înaintea mea."

Vorbe care ne luau drept martori în fața vecinilor și care aveau să îndepărteze curînd pe unii dintre noi. La sfîrșitul secerișului, incriminările s-au cristalizat într-un conflict deschis cu unul din vecini pe seama hotarelor: au recurs la un măsurător. Apoi, primăria a făcut mai multe intervenții pentru a calma tensiunea provocată de locuitorii din Léchez care se plînseseră la rîndul lor de hărțuielile la care-i supunea François: de exemplu, acesta îi amenințase public că le ucide cîinii dacă-i mai găsește pe pămînturile lui. La sfîrșitul verii, vacile fură atinse de mamită; laptele trebuia aruncat. François profită pentru a ne anunța că nu mai vinde nimic, nici ouă, nici păsări, nici produse lactate. În sfîrșit, spre toamnă, familia fu lovită de un nou doliu prin decesul mamei lui François. Acesta din urmă observă absența unui vecin de la înmormîntare.

Cred că eram ultimul pe care l-am vizitat cînd îmi puse o întrebare „gravă":

— Știi, cred că nu e firesc ceea ce ni se întîmplă. Soția mea e de acord cu mine. Vezi și tu, nu pot toate să se întîmple numai așa pur și simplu! Cineva mă invidiază și-mi vrea răul, nu? (*Tăcerea etnografului*).

— În sfîrșit, nu mă pricep la lucrurile astea. Dar tu știi cîte ceva de la Marcel Bricot. Îl cunosc, tatăl lui a fost coleg de școală cu tatăl meu, sînt din același sat, tata mi-a povestit multe despre el. Știu că se pricepe la asemenea lucruri. Uite de ce te întreb!

— Vrei să spui că cineva îți vrea răul?

— Ah! Vezi, și tu crezi la fel. Eu nu prea cred, dar nevastă-mea a insistat. Crezi că lucrurile astea sînt adevărate?

— Știu că există, dar pentru voi, în cazul vostru, trebuie prudență ...

— Ți-o fi spus el cîte ceva [...]. Se zice că Marcel Bricot ar fi tare în chestii de astea. Nevastă-mea mai știe unul. Soră-sa i-a dat adresa. Crezi că trebuie să chemăm pe cineva?

— Dacă crezi că-ți poate fi de ajutor, cred că trebuie s-o faci [...]. Dar cumnata ta îl cunoaște bine?

— O, da, ea l-a mai văzut [...] dar, știi, eu nu prea știu ce se întîmplă cu mine. Știi cumva de ce sînt ciudoși pe mine?

— Nu, nu pot să-mi dau seama.

— Eu știu că mă invidiază pentru că se zice că eu cîștig mulți bani, dar și muncesc, doar ai văzut, nu? Că am făcut o casă, că ieșim duminica și cheltuim mult? Sînt unii care i-au zis nevesti-mii tot felul de lucruri despre copii pentru că învață bine la școală. Nevastă-mea zice că asta ar fi. Nu prea știu ce să cred?

— Poate! Cine știe ...

— Trebuie deci să opresc aceste necazuri, pentru că altfel ajung să muncesc la uzina de cărămizi (uzina locală)."

Discuția s-a mai repetat de cîteva ori în timpul unor vizite, din ce în ce mai rare, pe care i le-am făcut mai apoi la fermă. Istoria noastră s-a stins într-un mutism reciproc și jenant. François era decepționat că eu nu m-am grăbit să-i pun la dispoziție cunoștințele mele pe care, presupunea el, le-aș fi cîștigat pe lîngă Marcel Bricot. Răspunsurile mele trădau precaritatea puterilor pe care el mi le atribuia. În ceea ce mă privea, eram cam speriat descoperind reputația care mi se făcuse, pentru că nu eram deloc pregătit să-mi asum responsabilitatea de a reconforta pe cineva în credința în vrăjitorie.

Istoria familiei Guichard nu este unică. Etnograful descîntătorilor o va auzi în multe rînduri cu alte nume de oameni și locuri. Ea corespunde primei faze a oricărei crize de vrăjitorie. Acesta este tipul diagnosticului elaborat de familia victimă, dar care nu se va definitiva decît prin cuvîntul descîntătorului. Acest exemplu tip permite constatarea că în logica vrăjitorească a eșecurilor, accidentele, bolile sînt interpretate ca sancțiuni. Etiologia lor nu este, ca în caz de boală, raportată la o greșeală, la un păcat personal, la Dumnezeu (puțin frecvent) sau la hazard. Altfel spus, „aceste lovituri grele" nu sînt loviturile „sorții", ci ale „sorților". Acestea devin sancțiuni pentru că apar și se înlănțuie în interiorul vieții unei familii care „nu se așteaptă la asta". Ele se înscriu într-o progresie și mai ales într-o repetiție care elimină imponderabilul, fatalitatea și destinul. Pe scurt, întîmplarea! Boala datorată bătrîneții nu ajunge să explice moartea calului pentru că ea este urmată de aceea a stăpînului, care precede pe aceea a soției lui, căreia i-au urmat necazurile proprietății și boala vacilor. Slăbiciunea

este semnificată mai mult prin serie decît prin fiecare eveniment accidental luat în parte. Repetarea acestor nefericiri biologice și sociologice acreditează realitatea vrăjilor.

Sancțiune arbitrară, pentru că originea ei este necunoscută și deci nedreaptă, împotriva căreia François se revoltă cu toată mînia deznădejdii și stîngăcia neputinței! Căci asemenea oricărui vrăjit, se simte inocent: „ce am făcut ca să merit asta?" Această chestiune îl împinge la o serie de comportamente paradoxale, dezordonate și atente să nu uite nici un aspect al problemei. El nu are nimic să-și reproșeze, el, care pînă acum nu se ocupase decît să-și fructifice gospodăria cu forța lui de muncă. Întreaga familie Guichard se retrage în spatele înaltei valori morale a muncii fără să țină cont „de pămînt": lenei ursuze a vrăjitorului, el îi opunea „cinstita muncă". Nedreptatea este strigătoare la cer, iar François o striga vecinilor, prietenilor, rudelor și chiar celor care nu-l pot auzi, cetățenilor ținutului agricol. Excesivitatea, adică ofensa vorbelor și gesturilor sale exprimă o imensă și dureroasă neînțelegere care-i dezarmează pe cei apropiați care vor să-l ajute. Prudența rezonabilă a celorlalți nu poate fi o explicație, și încă mai puțin un instrument de apărare împotriva a ceea ce este de neconceput! Poziția celui vrăjit este înainte de toate acest strigăt al lui François împotriva izolării în care nedreptatea îi închide inexorabil familia. Nedreptatea este repetarea nenorocirilor biologice și sociologice: sancțiunea, sentimentul trăit al singurătății umane. Cele două experiențe sînt prea intolerabile pentru ca ele să fie atribuite altei interpretări decît răutatea. „Cine ar putea să dorească atîta rău unui om decît un alt om? Ai văzut oare un animal înverșunîndu-se atîta împotriva altui animal?" ne spune o femeie, descîntătoare specialistă în bolile copiilor mici.

Vrăjitoria este momentul unei confruntări empirice cu proverbiala răutate umană. A te descoperi vrăjit înseamnă a lua cunoștință de o evidență pînă atunci ignorată sau respinsă: existența firească și universală a acestei rele dispoziții ... „mai tare decît omul", cum comenta femeia de mai sus, „descîntătoarea", care, în treacăt, despovăra pe vrăjitor de o parte a responsabilității sale. Această descoperire aruncă familia vrăjită într-o stupoare paralizantă. Ca să se elibereze, ea procedează la o recunoaștere intelectuală a răutății oamenilor: ca și cum pentru a crede în realitatea ei, aceasta trebuie atinsă, pipăită, cel puțin prin cuvinte. Fiecare vizitator, fiecare membru al familiei devine un interlocutor monopolizat pentru a denunța, la grămadă, zgomotos și fără nici o reținere, gratuitatea, viclenia, orbirea, inflexibilitatea („fără milă") și năvala irezistibilă a răutății. Discursurile sînt de neoprit, invadînd comportamentul familiei Guichard. Ele lasă puțin loc celor care, neîncrezători, nu vor sau nu pot înțelege imperativul vital al acestei cercetări. Anturajul nu vede decît o obsesie acolo unde este un imens efort pentru a admite această realitate insuportabilă.

Și invariabil se impune o singură concluzie oricărui om vrăjit: răutatea manifestă la modul social un caracter uman altfel incredibil, imoralitatea. Ea se percepe aici cu atît mai monstruos cu cît vrăjitorul o practică în toată libertatea. Într-adevăr, societățile europene nu mai au instituții sociale sau religioase pentru a judeca și condamna vrăjitoria. Legea îl protejează pe vrăjitorul care poate intenta împotriva acuzatorului o acțiune juridică pentru defăimare. Așadar el este cel care nu numai

că îndrăznește să fie imoral ci, mai mult, spre deosebire de delincvent, el o poate practica în totală libertate, fără frică de pedeapsă. De altfel, ea este dublu garantată: de justiție, care nu recunoaște nici un fel de caracter condamnabil vrăjitoriei pentru că în ochii ei ea nu există, și de anonimatul nelegiuitului, care nu lasă nici un fel de probă materială pentru că totul se petrece în sfera invizibilului. De altfel, imoralitatea constituie pentru cel vrăjit forța principală și cea mai de temut a vrăjitorului. Căci, mai mult decît răutatea pe care o îndură, el poate măsura imoralitatea cu etalonul propriei sale moralități, pe care în paralel nu se sfiește s-o afișeze în ochii vecinilor. Ea este și va fi de-a lungul întregii perioade de criză de vrăjitorie garanția perfectei sale inocențe.

O alegere între cele două tipuri de conduită se oferă atunci celui vrăjit: fuga sau apărarea imediată. În primul caz își vinde ferma, negustoria sau întreprinderea pentru a se instala în altă regiune. Este într-un fel o fugă terapeutică pentru victimă și un succes pentru vrăjitor: atacul a eliminat victima cel puțin la modul social. Pentru victimă, distanța spațială cumulată cu reîntoarcerea în anonimat poate într-adevăr contracara eficient agresiunea vrăjitorească.

În al doilea caz, se desfășoară o strategie de repliere în interiorul frontierelor familiale, desemnate printr-o proprietate agricolă sau apartament urban. Familia Guichard nu bate în retragere conform unei mișcări frontale și radicale. A se baricada ar fi însemnat o sinucidere socială, ca urmare a intervenției autorităților polițienești sau psihiatrice. Retragerea defensivă se face mai degrabă prin numeroase opriri, întoarceri spre exterior și bruște retrageri. Acest mod de închidere în trei faze va duce la liniștea socială a familiei, lăsînd cîmp liber intervenției descîntătorului.

Prima ruptură se produce în mod obligatoriu în interiorul spațiului vieții cotidiene; aici cătunul Léchez. Așezîndu-se în postura de unică victimă a nenorocirilor, dar incapabil pentru moment să desemneze agresorul și ignorînd mobilul răutății, François ripostează printr-o vindictă verbală care se adresează întregului sat fără distincție. Excesul resentimentului său îl duce la credința că cele trei familii ale locului s-au unit împotriva lui. Coaliție aparentă, urmare a reacțiilor de apărare în fața acestor „dezlănțuiți", cînd își opresc copiii să-i mai viziteze pe copiii lui Guichard; cînd, prin tăcere, ele par a fi de conivență cu aceea (sau cu acela) care a făcut apel la primar pentru mediere sau cu aceea care a fost absentă de la înmormîntarea mamei lui François. Dar, pentru familia Guichard, este o coaliție efectivă, posedînd propriile ei solidarități organice — respingerea comună a agriculturii tradiționale (cal, culturi de zarzavat, cuptor de pîine) — și economice — alegerea comună a agriculturii și a creșterii intensive. În consecință, mai degrabă decît diferența între bogați și săraci, opoziția între susținătorii policulturii și cei ai monoculturii constituie, cel puțin pentru familia Guichard, motivul central al ostilității declarate împotriva ei. Această evidență care se impune din ce în ce mai mult aduce o densitate semnificativă a sentimentului de gelozie pe care ea îl denunță în mod regulat. Sînt invidiați nu numai că-și păstraseră uneltele „din vremurile vechi", dar și pentru că știu să cîștige datorită lor venituri complementare care sporesc bunăstarea financiară a gospodăriei. Astfel, prin drumurile sale zilnice, calul demonstrează pe viu — aproape provocator — originalitatea

și dinamismul acestui gen de exploatare agricolă. Devine acum de înțeles de ce calul este prima victimă a invidioșilor. Gelozia celui necunoscut este direct interpretată în termeni de vrăjitorie. Pe de o parte, ea nu exprimă o dorință imperioasă și astfel banală de a-și apropria bunurile celuilalt. Acum gelozia se îndîrjește mai mult asupra distrugerii lor fizice, cum a fost moartea calului. Pe de altă parte, este prea tîrziu ca ea să fie explicată în termeni sociologici. Într-adevăr, așa cum am văzut, gelozia devine formulabilă chiar în momentul în care reclamantul se retrage din societate pentru a se apăra mai bine. Zăvorîtă în intimitatea nefericirii, ea nu se poate dezvolta în forme sociale și publice așa cum se întîmplă cînd este vorba de conflicte interfamiliale deschise sau proceduri judiciare frecvente în sat.

Pînă atunci, familia Guichard nu bănuise aceste fisuri în sociabilitatea înconjurătoare. Copleșită de nenorociri, ea vede satul „într-o altă lumină". Celelalte trei familii nu mai sînt vecini, căci, din cauza divergențelor modurilor de viață, ele nu mai împărtășesc aceeași istorie. Nu mai aparțin în același fel acestui teritoriu bressan; pe scurt, numai au aceleași referințe cînd își gîndesc identitatea socială și simbolică. Sentimentul de solitudine încercat cu prilejul nenorocirilor-sancțiune se concretizează în mod teritorial, familia Guichard se recunoaște străină la ea acasă. În acest sens, acuzația de vrăjitorie restabilește în cele din urmă pe coabitanți în statutul lor de vecini, altfel spus de persoane reunite prin legături de forță, chiar de invectivă și ostilitate. Ei sînt preocupați de familia Guichard pentru că doresc să șteargă diferențele care-i despart, făcînd reușita ei de nesuportat. Lipsind-o de o parte a uneltelor sale de producție, ei îi slăbesc forța socială; cea prin care familia își impune numele și se face cunoscută în toată regiunea. Moartea tatălui său îi interzice lui François cumpărarea altui cal și deci îl obligă să abandoneze culturile de zarzavat, el știind că numai cu puterea brațelor ar fi o risipă absolut păgubitoare a forțelor sale. Dacă și-ar imita vecinii, lansîndu-se în monocultură și creștere intensivă, starea lui de făptură vrăjită i-ar îngădui să respingă statutul de străin, simțindu-se din nou integrat grupului local, chiar dacă ar fi un loc marginal.

Începînd cu un al doilea doliu familial, a doua ruptură privește relațiile lor cu burgul agricol, loc obligat la schimburi economice. Acesta este desemnat fie ca un pol al răului (banda de leneși), fie ca un loc neutru, pentru că nimeni nu se ocupa de familia Guichard. Cuvintele nu ajung să-i izoleze de „orașul" suspect care nu știe nimic despre eveniment. Familia trece la acte: refuzul de a-și lăsa copiii să meargă cu autobuzul comun la școală; schimbarea brutarului (în Bresse, în anii '70, agricultorii schimbau făina pe pîine); părăsirea pieței locale săptămînale pentru alte piețe mai îndepărtate; transbordarea tuturor tranzacțiilor financiare și administrative într-o lume mai îndepărtată a prefecturii Ain. Totul se petrece ca și cum familia Guichard ar crea un vid sanitar în jurul proprietății sale, adică în jurul suprafeței legal cadastrate care, orice s-ar întîmpla, rămîne singura referință legitimă a integrității sale de proprietar de teren.

A treia ruptură se face pe seama celor două precedente. Ea îi îndepărtează pe obișnuiții casei, pe cei care se arată sceptici în privința comportamentului familiei și care, în consecință, pot răspîndi zvonuri în exterior. Ea evită astfel riscul major ca agresorul să fie informat indirect despre ceea ce se întîmplă în

fermă. Toți au impresia că familia Guichard vrea să rămînă numai cu membrii ei, căci nu se mai înțelege cu ceilalți. Ruptura se face de altfel fără brutalitate și mai degrabă prin oboseala anturajului. Mișcările de repliere participă la o strategie aproape instinctivă de apărare în fața neînțelegerii loviturilor repetate ale sorții. Dar, după ce realizează valoarea lor de sancțiune, cel vrăjit își petrece timpul pentru a sesiza sensul global al acestui eveniment. Se pare că cele trei faze ale replierii corespund la trei momente care de fiecare dată pun de acord progresul reflecției cu necesitățile acțiunii. Exista mai întîi o intervenție de primă urgență: punerea la adăpost a membrilor familiei de accidente și boli. Este vorba literalmente de a-i ascunde privirilor, de a-i feri de atingerea și de a-i sustrage vorbelor celorlalți. Trebuie să se distanțeze de anturajul cotidian căci, pentru a acționa în fiecare zi și a lovi atît de precis, agresorul trebuie să cunoască interiorul vieții celui vrăjit. Apoi familia „vrăjită" se instalează într-o poziție de așteptare, desăvîrșind ruptura de restul comunității și de o parte a cantonului. Așteptare neliniștită a unor noi nenorociri, dar și perioadă de vigilentă observație: ea pîndește cea mai mică reacție pe care o suscită comportamentul ei și ale cărei anomalii l-ar putea denunța pe cel care o persecută. Și, în cele din urmă, ea își închide retragerea printr-un compromis: izolarea protectoare nu este în nici un caz ireversibilă. Avînd grijă să nu acuze nominal pe nimeni, ea își păstrează posibilitatea de a reînnoda pe urmă fiecare din firele rupte.

Prin fugă sau repliere, cel vrăjit trebuie să-și schimbe viața. Mutarea ridică un prim dig social și material împotriva avalanșei nenorocirilor. Rapid, ea se va dovedi insuficientă pentru a contracara puterea „fermecătorului" și va fi nevoie de toate puterile descîntătorului pentru a găsi diguri noi, de origine magică de data aceasta. Intrarea în logica vrăjitoriei nu se face firesc și nici imediat, de la primele apariții ale nenorocirii. Familia Guichard nu rostește vorbe cum ar fi farmece, fermecător, descîntător, nici măcar în fața persoanelor de încredere, cum de altfel nu recurge automat la magie ca la un mijloc de apărare. Pentru a povesti „ceea ce i se întîmplă", pentru a cerceta evenimentele, pentru a-și gîndi noul statut, François întrebuințează gesturi deturnate și explicații aluzive care suprasemnifică aceste nefericiri. Există o prudență care se ascunde sub izbucniri, mînii, exasperări, cuvinte și atitudini ofensive. Ca și cum excesul ar frîna deriva șuvoiului de vorbe într-un limbaj acceptat de toți, folosind la interzicerea oricărei atenții acordate vrăjitoriei. Zgomotul aparent acoperă munca tăcută de interpretare a familiei față de evenimente.

Această atitudine dă socoteală de incomoditatea locului unde va trebui să se plaseze de acum încolo orice persoană care admite situația de vrăjit. Într-adevăr, interpretarea nenorocirilor în termeni de agresiune personificată aduce la suprafață două „adevăruri" de obicei îngropate în preocupările zilnice privind prezența concretă a lumii invizibile și puterea cuvîntului, care este un act cu consecințe imediate și incalculabile. Nimeni din familia vrăjită sau din anturajul ei nu este capabil să explice natura și modul de acțiune al vrajei. Familia Guichard singură poate să depună mărturie despre teribila eficacitate a sorților (repetiția nenorocirilor) și să constate că circuitele transmisiunii lor nu au nici o materialitate: ceea ce dovedește caracterul „anormal al forței" fermecătorului, după cum sub-

liniază J. Favret-Saada. Fermecătorul, cel din povestirile populare, este și în zilele noastre cel care acționează în și prin intermediul invizibilului.

În consecință, unul din primele efecte simbolice ale vrăjitoriei este de a provoca o delocalizare a celui vrăjit în raport cu mediul înconjurător pe care-l consideră legat de corpul său. Într-adevăr, orice persoană percepe mediul înconjurător ca fiind schematic împărțit în două părți: una vizibilă și cealaltă invizibilă. Dacă trupul uman în care se înregistrează legăturile natură-cultură se situează la frontiera dintre cele două, gîndirea constituită în cunoștințe îl așază în mod obișnuit și hotărît în lumea vizibilă, fără de care ea n-ar putea acționa pentru supraviețuirea lui cotidiană. Or, cel vrăjit trebuie să fie constant neîncrezător în invizibilul de unde fermecătorul pare să-i audă toate vorbele și să-i observe toate gesturile. El este deci obligat să tacă sau, ceea ce înseamnă același lucru, să-și deghizeze modalitățile de a spune și de a acționa: își pierde astfel mijloacele de a se ține la distanță de invizibil. Și, spre deosebire de vecinii săi, el este obligat să acționeze în această proximitate constantă pentru a asigura supraviețuirea familiei sale.

Dar cel vrăjit întrebuințează „sus și tare" unul sau două din canalele de tranzit ale sorților, cum ar fi cuvîntul sau privirea. De altfel, la policultivatori este vorba de fapt de o știință comună care se mobilizează și se reactivează de fiecare dată: „deochiul", „vorba rea", pe scurt, la această cercetare se dedă metodic, prin cercuri geografice concentrice, familia Guichard. Curajul nu este suficient și necunoașterea comportamentului adecvat pentru a se izola corect de primejdii o împinge spre soluțiile radicale ale replierii. Totuși, chiar ezitările demersului nu pot decît s-o convingă — și o dată cu ea pe cei care o privesc — de realitatea efectelor concrete ale cuvîntului, ale privirii: recurgînd la asemenea instrumente se poate apăra cel vrăjit pe el și ograda lui?

SINGURĂTATEA CELUI VRĂJIT

Familia Fontaine face parte dintre agricultorii înstăriți din partea orientală a ținutului Bresse. În afară de vreo patruzeci de vaci cu lapte, ea crește vreo sută de viței puși la îngășare, plasați în locație de un negustor de vite din Saône-et-Loire care furnizează și alimente (făină etc.), ei urmînd a fi livrați unei întreprinderi agro-alimentare. Familia Fontaine primește în schimb o sumă pentru fiecare cap de vițel. Fără să-i putem evalua exact suprafața, ferma lor se întinde pe mai multe zeci de hectare din care o parte importantă este însămînțată cu porumb de siloz. Numai nucleul familiei locuiește la fermă, în mijlocul pămînturilor. Antoine Fontaine ocupă în plus o funcție politică regională.

La începutul primăverii, familia constată scăderea anormală a producției de lapte pe care perioada de gestație a vacilor nu o explică în întregime. Cabinetul veterinar local, care a încheiat cu Fontaine un contract de supraveghere și intervenție medicală, oprește această scădere fără să-i poată explica motivul. Pentru a compensa scăderea veniturilor, Antoine Fontaine sporește ciurda de viței.

Situația se înrăutățește în perioada de fătare, căci o mare parte din viței mor la naștere sau în perioada imediat următoare. Geambașul aduce un nou lot de

viței, care acum umplu piața. În acest timp, veterinarii care fac parte din serviciile Institutului Pasteur procedează la mai multe analize biologice asupra vitelor și asupra făinei alimentare. În mai multe rînduri acestea sînt înlocuite cu noi produse. Direcția departamentală a agriculturii contactată procedează și ea la analize și chiar la cîteva dezinfecții sanitare ale grajdurilor. Stabulația închisă este mutată într-un alt cîmp, dar vitele continuă să moară. Geambașul care lucrează de multă vreme cu Fontaine continuă să-și retragă vitele bolnave și să le înlocuiască cu altele. Atunci, el îl pune energic în gardă pe Fontaine cu privire la adevărata natură a nenorocirilor. Catolic practicant, Antoine refuză să asculte această interpretare. O consideră chiar jignitoare, căci pentru el sugerează că familia lui ar fi arierată și superstițioasă. Totuși, cam în aceeași perioadă, cuplul Fontaine consultă în mai multe rînduri pe preotul parohiei. Coincidență sau nu, ei încep să aducă vorba insistent în conversațiile lor despre existența și lucrarea diavolului. La începutul verii, pierderile sînt atît de importante că geambașul amenință cu ruperea contractului dacă familia Fontaine nu se decide. În privința veterinarilor, aceștia și-au concentrat acțiunile asupra producției de lapte; chiar dacă laptele recoltat era puțin, ciurda de vite era sănătoasă fără să mai înregistreze pierderi. Geambașul însoțește familia Fontaine la descîntătorul care i se recomandase. La puțin timp, familia renunță definitiv la turma de viței și desface contractul care o lega de veterinari.

Această întîmplare rezumată pe scurt s-a născut din încrucișarea a două surse de informație. Pe de o parte, fusese evocată de veterinarii pe care-i întîlnisem la începutul șederii mele la Bresse, care mi-au dat referințe, insuficiente pentru a lua contact cu familia Fontaine. Pe de altă parte, doi sau trei ani după aceea, o femeie cu care trebuia să stau de vorbă pentru darurile ei de a descînta pentru boli de piele și dureri de burtă, a ocolit întrebările mele pentru a-mi vorbi despre nenorocirile acestei familii căreia nu i-a pomenit numele. Ea mă cunoștea după nume și știa că îl frecventasem mult timp pe Marcel Bricot. Testa astfel reacțiile mele (puterea mea), căci presupunea că aș fi putut interveni în această istorie cu știința unui descîntător. Cu aceeași ocazie, ea mi-a furnizat indirect trei informații suplimentare: la un moment dat, ea fusese consultată de familia Fontaine — criza lor de vrăjitorie nu se încheiase încă; neadresîndu-se aici etnografului, ci unui „coleg", un descîntător poate cere să fie înlocuit într-o afacere fără ca aceasta să se constituie într-o cerere de descîntare pentru el însuși.

Spre deosebire de cele care loviseră familia Guichard, nenorocirile nu se succed aici într-o serie repetitivă sau progresivă. Este vorba mai degrabă de o nenorocire persistentă, cu caracter monolitic, care se îndîrjește asupra pivotului economic al exploatării agricole. Dar în ambele cazuri rezultatul este același; agresorul vizează proprietatea și nu un individ particular; în societățile de policultivatori-crescători, gîndirea vrăjitorească vizează familia și gospodăria, ca pe un tot nedisociabil. Aceasta nu este o reprezentare proprie policultivatorilor sau vrăjitoriei; o găsim în toate categoriile sociale, și în alte tipuri de societăți. Agresorul atacă un domeniu, adică potențialul energetic al policultivatorului care reprezintă mai mult decît o familie, mai mult decît niște indivizi, decît valorile economice sau o istorie patronimică: este suma lor, sporită prin ceea ce le leagă

între ele. Domeniul este alcătuit din toate încarnările materiale și simbolice ale identității omului prin care el produce și se reproduce.

Demersul negutătorului de vite — vestitorul — lansează a doua fază pe care o parcurge orice criză de vrăjitorie: intervenția descîntătorului. Funcția sa este totuși mai complexă și mai subtilă decît o lasă se se întrevadă calificarea sa. În exteriorul familiei, el este primul care recunoaște oficial starea de vrăjit. Și el va fi ascultat pentru că îndeplinește două condiții satisfăcătoare: prin meseria lui de geambaș, el trece drept un mare cunoscător al sorților pentru că vitele sînt ținta privilegiată a vrăjitoriei: mai mult, fără a fi nici prea aproape pentru a se asimila domeniului celui vrăjit, nici prea departe pentru a-i stîrni temerile, este suficient de familiar pentru a suscita încrederea în el. Se poate spune că în sat această funcție nu este specifică afacerilor de vrăjitorie. Deschiderea celui mai neînsemnat șantier individual provoacă vizita celui care se pricepe „fie pentru că a mai făcut asta sau pentru că a mai văzut făcîndu-se asta." El este într-un fel cauțiunea grupului și dacă întreprinderea nu are conformitate socială, el este acolo tocmai pentru a o îndrepta pe calea cea bună, chiar dînd o mînă de ajutor. La fel, dacă antreprenorul nu face decît după capul lui, el va fi acolo pentru a propaga dezaprobarea colectivă. La policultivatorii care trebuie să știe să facă de toate (zidărie, tîmplărie, mecanică, electricitate ...), fiecare este în permanență un vestitor pentru celălalt.

Dacă intervenția sa nu este un demers extraordinar în sociabilitatea satului, ea prinde un relief cu totul deosebit în contextul vrăjitoriei care dezvăluie toate sensurile simbolice ale acestei funcții. Într-adevăr, incitîndu-l pe Antoine la acțiune, geambașul îi demonstrează mai întîi că el este „asemenea lui": nu numai că-i împărtășește certitudinile asupra realității vrăjitoriei, ci și că el este întru totul de acord cu măsurile de apărare pe care acesta și le-a luat pînă acum. Altfel spus, familia Fontaine care, după asaltul primelor nenorociri, respinsese pe cît îi stătuse în putință locul străinului (acela al țăranilor din ultimul secol) integrînd poziția marginalizată recunoscută de grup (aceea de vrăjit), poate ieși acum complet din starea de singurătate, la fel de neliniștitoare ca și vrăjitoria. Dar spre deosebire de alți săteni, vrăjitul repliat în propria lui casă nu are aceeași libertate de mișcare. El nu-i poate asculta decît pe cei care vin la el, fără posibilitatea de a cere el însuși alte sfaturi, iar cei care vin sînt puțini. De altfel, vestitorul intervine în clipa în care familia vrăjită se dedă unei intense munci intelectuale de analiză a evenimentelor în care este implicată „cu forța". Pentru a-l descoperi pe cel care-i vrea răul, își chinuie memoria, descîlcește conflicte vechi, își amintește zvonuri uitate, cataloghează comportamente altădată nesemnificative. Selecționeaă astfel fapte risipite, recompune istorii, izolează suspecți. Ea intră în procesul unei cure care „constă în a face rațională o situație dată mai întîi în termeni afectivi (Claude-Lévi-Strauss)."

Iată de ce opinia asupra vinovatului este deja precizată înainte de a fi consultat un descîntător cu care prima conversație nu folosește decît la transformarea convingerilor în certitudini. De altfel, în multe societăți rurale franceze nu se cunoaște (sau nu se mai cunoaște) specialistul oficial însărcinat cel mai adesea să vizua-

lizeze chipul vrăjitorului. Cînd „ghicitorul" există, el nu face decît să întărească ritual deducțiile clientului.

Astfel, în anul 1978, în regiunea Argenton-sur-Creuse, am asistat la o practică divinatorie după metoda clasică a oglinzii de apă „care constă în a provoca apariția chipului agresorului la suprafața unui recipient plin cu apă. Ne postasem foarte de dimineață la poarta unei ferme care era un loc de pelerinaj pentru copiii retardați (epilepsie, deficiențe de vorbire sau de locomoție) însoțind o familie care, asemenea nouă, se afla acolo pentru un copil bolnav. Cum proprietarii nu erau acasă, am conversat, firește, despre rațiunile prezenței noastre acolo, stînd pe marginea drumului. Familia venea în cadrul unui tratament pentru una din fiice, care refuza să mănînce și se mișca greu. Vraciul care o trata îi recomandase acest pelerinaj și în același timp consultarea „paznicului locului", care „știa să ghicească dacă nu cumva exista cineva care face acest rău ..." Mai mult nu aveam să aflăm. După ce invită familia să intre, întreținîndu-se cîteva minute cu ea, agricultorul ne invită să așteptăm la poartă. Fără îndoială, datoram discuției noastre matinale, în care nu s-a pus la îndoială „buna noastră credință de pelerini", faptul că n-am fost alungați din acel loc. Grupul s-a îndreptat spre fîntîna acoperită situată în fundul curții. Bărbatul a scos o găleată cu apă pe care a așezat-o pe pămînt și lîngă care a rămas imobil o secundă (recitarea unei rugăciuni secrete?). Apoi, cu un gest, a invitat familia să se apropie în timp ce el s-a dat ușor înapoi. După ce aruncară o privire în găleata cu apă, toți trei intrară în bucătărie. Soția agricultorului, întorcîndu-se de la cotețele de găini, a aruncat apa într-un șanț care trecea pe lîngă gard și ne-a invitat să intrăm în biserica cea veche. Ieșind de acolo ne-am întîlnit cu familia care intra și ea în biserică. Salutîndu-ne, bărbatul ne-a spus simplu că acum vraciul putea trece la treabă. Ritualul era scurt și nu făcea din ghicitor un dușman al vrăjitorului clientului său.

Pentru a reveni la vestitor, intervenția sa punctează cursul reflecțiilor familiale. Totuși, ea nu aduce nici o revelație susceptibilă de a confirma sau infirma diferitele elemente ale crizei de vrăjitorie. Dimpotrivă, invitînd uneori cu fermitate la acțiune fără amînare, el atestă că nu e nevoie de nici o verificare pentru a admite realitatea acestora. Mai mult, luînd hotărîrea să vorbească și să acționeze pe cînd nu știa decît foarte puțin sau nimic din istoria personală a familiei Fontaine, geambașul demonstrează că o anumită necunoaștere a ceea ce se întîmplă în procesul în curs nu poate împiedica reușita descîntecului. Nenorocirea, gelozia, moralitatea, singurătatea ... tot atîtea întrebări care voalează măsurile necesare pentru întreprinderea descîntării. Prezența sa mai pune în lumină ideea că cei care de aproape sau de departe au de a face (sau au avut) cu sorții formează un ansamblu sudat cel puțin printr-un sentiment de solidaritate. Și răspunzînd pozitiv, reclamantul devine „unul de al lor ..." Astfel, faptul de a se recunoaște și de a fi recunoscut fără ocolișuri vrăjit și de a consulta un descîntător evoluează spre o relație de „comunalizare" obișnuită, după definiția pe care Max Weber o dă acestui concept „care desemnează activitatea socială unificatoare, întemeiată pe sentimentul subiectiv al participanților de a aparține aceluiași ansamblu". Vestitorul „smulge" literalmente pe cel vrăjit din neputința sa: el nu mai este singur, și cura poate începe.

CĂILE NENOROCIRII

Cele cîteva exemple citate pînă acum comentează prin ele însele natura reală a vrăjitoriei. Ea este un veritabil război declarat unilateral de descîntător. Acesta deschide un lung conflict al cărui obiectiv, ca în orice război, este aneantizarea fizică a dușmanului. Spre deosebire de boală, unde se profilează în plan secund, aici moartea acționează direct, cizelîndu-și prezența prin mari nenorociri.

Moartea și sorții formează cuplul funcției vindecătoare, cuplu care capătă sens într-o relație între vrăjitori și defuncți, relație puțin studiată de etnografia domeniului european. Ea este cunoscută în Bas-Languedoc prin personajul numit *armièr*. Această persoană intră în contact cu sufletele morților: el interpretează mesajele și vindecă prin intermediul lor. Cu ajutorul lor, ea poate face farmece fără ca funcțiile fiecărui mesaj să fie foarte clare.

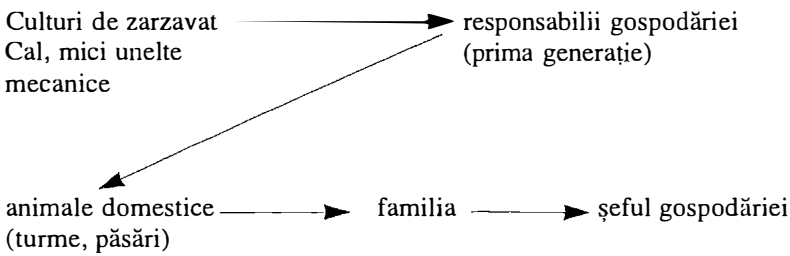
În Bresse am cules un mic număr de mărturii atestînd relații de acest gen. Bine localizați de-a lungul malului Saônului și la hotarele ținutului La Diombes, „îndrăzneții" constituiau încă din primul sfert al secolului al XX-lea o categorie particulară de strigoi. Cînd nu sînt chiar vrăjitori, aceste suflete rătăcite au aparținut bărbaților (mai rar femeilor) care în timpul vieții „au furat pămînt" într-o cantitate atît de mare și într-o manieră atît de nelegiuită că satul le poartă o ranchiună tenace. Nimeni, nici chiar familiile sau descendenții lor nu vor să se ocupe de odihna lor cea veșnică. „Nerușinații" nu sînt pomeniți niciodată la liturghie, iar de mormintele lor nu se îngrijește nimeni. Oamenii îi scot din lumea morților, după ce i-au scos din rîndul celor vii.

Vrăjitorii pot controla aceste suflete pierdute constrîngîndu-le să-i slujească în proiectele lor. Dacă nu știm cum le manipulează, memoria orală își aduce aminte de trei tipuri de nelegiuiri: „a lega" o persoană făcînd-o să rătăcească și să umble de năucă toată noaptea; a asedia o casă cu lovituri în pereți, în uși, în obloanele care pocnesc; „a stîrni" noaptea în staule vitele și animalele de povară.

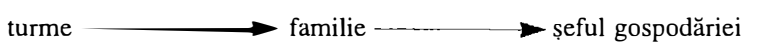
Cu toate că numele și funcțiile „nerușinatului" sînt aproape uitate, se mai pot face cîteva remarci cu privire la vrăjitoria de astăzi. Mai întîi, vrăjitorul și „nerușinatul" se aseamănă în mod ciudat prin gustul lor pentru proprietatea altora. Unirea forțelor lor și „dincolo de moarte" luminează personalitatea vrăjitorului. Firește, „nerușinatul" poftește pămîntul încă din timpul vieții, dar pofta lui insațiabilă transcende propria-i persoană, căci îi va supraviețui și după moarte. S-ar putea spune că este o capacitate a sufletului său, o dispoziție interioară nesupusă învelișului carnal. Gelozia agresivă a vrăjitorului pare să se distingă de gelozia obișnuită a fiecăruia dintre noi pentru că el posedă acest element suplimentar constitutiv al persoanei lui. Apoi, așa cum notează J.-P. Pinies, cu privire la *armièr*, știința populară apropie puterea vrăjitorului de aceea a morților în suferință. Ca și ei, el este rău și imoral; ca și ei, are textura fantomatică a invizibilului; ca și ei, el aparține nopții! În sfîrșit, numeroase acte ale „nerușinaților" sînt strengării cînd înjugă trei sau patru animale la același jug sau cînd „împletesc cozile sau coamele cailor". Devin (sau redevin) malițioase aceste spirite cînd scapă

de sub controlul unui vrăjitor? Sau știința populară recurge la deriziune pentru a suporta neliniștea acestei intruziuni din lumea de dincolo în lumea de aici?

Cu sau fără ajutorul morților, vrăjitorul practică o politică de escaladare a violenței. Așa cum am mai scris deja, el încearcă să pună mîna pe un domeniu, el nu uită că acesta posedă un centru nevralgic în persoana șefului fermei, a negustorului, a meseriașului sau a unui patron de întreprindere. El este cel vizat în ultimă instanță de vrăjitor, care poate practica mai multe strategii. În Mayenne, el aplică primele lovituri împotriva elementelor care, economic sau afectiv, sînt cele mai departe de centru. Și, treptat, se apropie el, mai încet sau mai repede, după rezistența care i se opune de fiecare dată. În Bresse, s-ar părea că el atacă direct inima economică a domeniului. De fapt, căile sorților urmează adesea structurile care organizează fermele în tipuri de exploatare. De exemplu, pe coasta Saônului cu habitaturi dispersate, ferma adăpostește în interiorul unui circuit închis mai multe generații care, alături de monocultură și creșterea vitelor, folosesc brațele de muncă disponibile în cultura de zarzavaturi de sezon. Crizele de vrăjitorie urmează atunci o schemă calchiată pe această organizare:



În sens invers, în centrul ținutului Bresse, ferma nu este înconjurată cu ziduri înalte și coabitarea mai multor generații se întîlnește mai rar; monocultura și creșterea vitelor domină în întregime economia. Repetarea nenorocirilor se mulează pe acest model:



Aceste circuite ale nenorocirii topografiază potențialul socio-economic al familiei vizate. Împreună, arată că alegerea țintei nu este întîmplătoare; ea privește în mod esențial elementele cu care șeful gospodăriei întreține relații personale și zilnice. Poate de aceea, culturile sînt întotdeauna ferite. Cerealele nu cer o supraveghere zilnică și atentă: ele sînt departe de centru!

Totuși, cînd ne îndepărtăm de societățile de policultivatori și crescători de animale bressani, sîntem confruntați cu alte forme de circuite ale nenorocirii. În ținutul meridonal Jura, din vecinătate, țară de platouri și văi transversale, așezată între Lyon și Geneva, Bas-Bugey este alcătuit din cătune de mici proprietari în care fiecare este capul unei gospodării mici, fărîmițate, cu puține brațe de muncă. Și pînă la sfîrșitul anilor șaizeci policultura și viticultura asociate cu creșterea vacilor de lapte (fruiteria, adică brînzeturile) dădeau culoare platourilor și

versanților calcaroși ca și fundurilor umede ale văilor fluviale. În acest cadru geografic, ni s-a vorbit despre vrăjitorie, dar nenorocirile care lovesc sînt resimțite altfel.

Un scandal de acest gen a izbucnit la sfîrșitul anilor '30 și mai durează și astăzi, în ciuda morții vrăjitorului. Geneza lui este strîns legată de personalitatea preotului din parohia Virignieu, așezată pe malurile Rhonului. Originar din Bresse, Anthelme Testard își practică misiunea ca un preot de țară din secolul al XIX-lea. Autoritar și furios, el revendică o poziție de notabil căruia i se datorează respect și prestații. El transformase în obligații anumite daruri pe care enoriașii aveau obiceiul să le ofere oficiantului parohiei lor, după anumite sărbători calendaristice: vin, grîu, carne de porc, după care se ducea să le ceară dacă nu i se aduceau. Totuși, după spusele celor care l-au cunoscut, el se arăta cordial și afabil: „nu refuza niciodată un pahar de vin dacă era invitat". Și sub oblăduirea lui, participarea la slujbă nu scăzuse, el știuse să exalte sentimentul religios, invitînd de multe ori misionari. Contribuise chiar la însuflețirea comunei, antrenînd pe tineri în construcția unui teren de sport și întemeind pentru adulți cluburi de poezie, istorie sau de reflecție asupra lumii moderne.

Dar, pentru hramul ținutului (sărbătoare patronală) instaurase o chetă de vin. Un agricultor trecea pe la fiecare fermă cu un butoi, tras de un car cu boi, în care fiecare turna doi sau trei litri de vin. Toată lumea dădea, căci în acest ținut în care se trăia într-o strînsă vecinătate, „chiar dacă nu erai de acord, trebuia să dai ceva, pentru că nu voiai să fii mai prejos decît ceilalți ..." și apoi s-ar fi aflat, iar preotul nu s-ar fi jenat să ți-o spună chiar la slujbă dacă era cazul (o muncitoare textilistă pensionată). Odată, în timpul unui asemenea turneu, Francis Courbier refuză să-și dea cota justificîndu-se printr-o glumă: „Dacă preotul vrea vin, să muncească la vie, o să i se pară vinul mai bun." Toată lumea a rîs în cartier apropiindu-se de car. Parcă era la cinema! (interlocutoarea noastră). Carul își continuă drumul pentru colectare și se întoarse în cele din urmă la Courbier. De data aceasta, Francis acceptă fără să mai facă mofturi să-și dea partea lui, pe care o și pregătise: amestecînd vinul cu pișat de vacă. Căruțașul își aduse aminte că preotul nu zisese decît atît: „... că știa cine o făcuse și acela nu va rîde prea mult timp". Tot butoiul fusese stricat și trebui să fie aruncat. Farsa declanșă rîsul general, dar și dezaprobarea unanimă față de paguba de vin.

Or, la cincisprezece zile de la această întîmplare, unul din boii lui Francis se îmbolnăvi — se tîra pe burtă — și trebui să fie ucis. Familia cumpără o altă pereche de boi, dar după cîtva timp fenomenul se repetă. „Cu preotul pe care-l avem, era de așteptat că nu va lăsa batjocura așa", ne-a spus unul din vecinii lui Francis, „dar nu era nimic de făcut. În vremea aceea nu se chema veterinarul chiar pentru te miri ce. Dar Francis, care nu mai rîdea, l-a chemat pe Terrard (veterinarul), care a zis că boul era anemic pentru că nu i se dădea destul de mîncare, și nu era adevărat, pentru că Francis era el un porc de cîine, dar animalelor le dădea de mîncare. S-au certat, pentru că Terrard e și el încăpățînat, și aici vîrsta nu are nimic de a face. I-a zis să vîndă boii și să-și schimbe geambașul."

Familia Courbier încercă și această soluție și se duse să-i cumpere din Bresee, apoi din Savoie, dar nici o schimbare nu se produse; ea rămînea mereu fără atelaje.

Toată lumea știa că era un vicleșug al preotului (după părerea vecinului). Francis mai încercă și alte tehnici ca să îndepărteze sorții, să-i deruteze, să-i pună pe fugă: „animalele proaspăt cumpărate le aducea noaptea în staul, fără să le vadă nimeni și mai ales preotul; și într-o zi, îl rugă chiar pe tatăl meu să le mîne la întoarcerea de la tîrg" (același vecin). Pe aceste domenii agricole care numărau mai multe sute de parcele cuprinse în vreo șase hectare, absența atelajului era fatală gospodăriei. Familia stătea la mila celorlalți pentru a împrumuta boii: Francis își mai luă o slujbă, angajîndu-se într-o uzină de turnătorie. În clipa cînd și-au făcut apariția tractoarele, prin anii 1950, familia își cumpără unul, crezînd că așa vor pune capăt vrajei. N-a putut ara cu el niciodată, dar, imediat ce a fost vîndut cuiva din sat, el a pornit și merge și în ziua de azi. Francis Corbier a ieșit atunci un pic mai devreme la pensie. Dar oamenii mai adaugă că singurul lui fiu, funcționar, n-a putut avea decît una și aceeași mașină: „Nici el n-a putut face să meargă o mașină nouă!" Sorții au lovit și generațiile viitoare.

Această întîmplare mi-a fost povestită pentru că familia mea este destul de veche în ținut, fapt care estompa calitatea mea de universitar, iar vizitele mele frecvente la descîntătorii bressani nu erau cunoscute. Astfel, i se aducea aminte „unuia de pe aici" o istorie veche — cu toate că actorii erau încă în viață, iar vraja mereu activă — istorie care, dacă îl interesează trebuie să facă parte din știința lui despre grup.

Această criză de vrăjitorie o întrece pe aceea petrecută în Bresse (ceea ce nu înseamnă că ea nu există și la cîmpie) prin faptul că agresorul este perfect cunoscut și, pe deasupra, chiar frecventabil. Nu are importanță că e preot. Avîndu-și reședința în parohie, el este un sătean cu parte întreagă, iar rangul său îl dedică sacrului, oferindu-i în mod legitim știința de a stăpîni răul ca și binele (exorcism minor). În acest context bine situat, acțiunea sa vrăjitorească nu manifestă imoralitate înfricoșătoare, ea nefiind gratuită: gelozia, invidia nu sînt mobilurile sale. Preotul se apăra, și în acest sens alegerea metodelor sale nu ține decît de morala socială obișnuită.

Astfel, sorții nu amenință viața membrilor familiei Courbier: e mai mult o hărțuială decît un război, a cărei ripostă este pe măsura atacului. „Vraja" lasă victimei o mare libertate de mișcare și mai ales n-o împiedică să exercite o altă meserie, nici să-și adapteze domeniul la condițiile impuse (nici un fel de unealtă-tractor personal). Vrăjitorul nu se opune pînă la urmă ca victima să-și reconstituie domeniul păgubit.

Ar fi, mai degrabă, vorba de o pedeapsă operînd în permanență sub ochii celorlalți. Un fel de lecție exemplară. De altfel, criza de vrăjitorie nu este aici îngropată în disimulările și suspiciunea unui dușman viclean. Funcționînd ca răspuns la o agresiune deschisă, ea nu are nevoie să se ascundă. În ceea ce-l privește pe cel vrăjit, acesta s-a resemnat să trăiască suportînd această sancțiune. Nimeni nu vine să-i anunțe starea lui de vrăjit. Faptul este public și rumoarea sătească e suficientă aici pentru a juca rolul vestitorului. Privirea celorlalți are valoare de probă. Cel interesat nu operează nici un fel de repliere protectoare, pentru că e imposibil s-o realizeze într-un ținut unde proprietatea este risipită

pe întregul teritoriu comunal și unde casa nu este împrejmuită de garduri. Barierele materiale ale apărării sînt imposibil de ridicat.

În această criză de vrăjitorie, fiecare dintre actori are și nu are dreptate. Cel vrăjit a comis o greșeală socială, a cărei gravitate este mai puțin funcție de notorietatea persoanei lezate cît de calitatea înalt culturală a produsului distrus. Plantă perenă, vița de vie este „o cultură cu multe riscuri" care, monopolizînd toate resursele îndemînării cultivatorilor, menține vierul într-o neliniște permanentă. Pentru că producția de vin conține un nume al unui loc (via), iar consumarea lui un corp în timp (metafora sîngelui), risipa lui este un act smintit care asociază un comportament lipsit de respect îndreptat împotriva regulilor elementare ale sociabilității și un exces vătămător prin chiar identitatea risipitorului. Dar grupul își calmează dezaprobarea, căci se bucură să vadă pe unul de ai săi contestînd cu voce tare pe cei care în acest ținut sărac și egalitarist se ridică la rangul de notabili: deriziunea este replica directă pentru a relativiza asemenea pretenții. În ceea ce-l privește pe preot, acesta suportă un prejudiciu real, dar este o victimă ambiguă, pretenția lui nefiind prea valabilă: exigențele lui nu sînt lege. Apoi, mînuind sorții, el nu provoacă la modul real o surpriză. El confirmă tot ceea ce se știa despre adevăratul lui caracter: pe de o parte, că se ocupa îndeaproape de „vrăji", iar pe de altă parte, că era „fără suflet", în contradicție cu valorile creștine ale caritații și iertării, fundamentale religiei sale.

Apare astfel un al treilea circuit al nenorocirii, pe care l-am întîlnit de multe ori în cătunele din Bugey. De fiecare dată vraja se abate asupra casei (în felul „nerușinaților") sau asupra tractorului, excluzînd orice alt bun. Există o corespondență între simplicitatea atacului vrăjitoresc și modestia gospodăriei unui policultivator. Numărul vitelor se reduce la două, trei vaci (uneori doar una), iar parcelele sînt mici și risipite pentru a putea constitui o țintă strategică. În cele din urmă, mica proprietate fărîmițată ridică o barieră naturală împotriva exceselor antreprizelor vrăjitorești. În fiecare dintre cazuri, familia nu mai poate munci, fie din pricina epuizării fizice (lipsa somnului, de exemplu), fie că nu mai putea transporta utilajul de la o parcelă la alta, după imperativele calendarului agricol. Recoltele, destinate aproape în întregime alimentației, suferă atunci de absența mîinii de lucru. Putem desena astfel o a treia schemă:

Unealta de muncă ⟶ recolta ⟶ forța de muncă
(tractor, casa)

Capul gospodăriei este pus între „parantezele" satului, depinzînd în întregime de întrajutorare (acesta devine un asistat) sau părăsind temporar comuna (devenind un dublu activ).

În sfîrșit, un al patrulea tip de vrăjitorie a apărut cînd o anchetă privind vracii m-a condus în micile centre industriale din Haut-Bugey, la frontiera cu Elveția. Alături de schema recunoscută la cîmpie, unde era suficient să înlocuim un agricultor cu un comerciant — adesea vrăjit de un concurent — pentru a descoperi aceeași tramă a vrăjitoriei ca în cazul lui François Guichard sau Antoine Fontaine, se descoperă o practică de vrăjitorie între rudele aceleiași familii.

Am făcut cunoștință cu Chantal Bresseau (nume fictiv) în urma unor insistențe presante ale unui prieten de familie. După părerea lui, trebuia să intervenim cît mai repede pentru a evita degradarea cuplului pînă la o violentă tragedie. Calitatea mea de universitar specializat în „vrăji" — așa m-a prezentat — nu putea decît să contribuie la clarificarea situației. Am înțeles că esențialul rolului meu era să stau de vorbă cu Chantal. Întîlnirile se desfășurau întotdeauna în absența soțului, dar în prezența surorii ei căci, așa cum ne-a explicat prima oară: „Sora mea (întotdeauna de față) știe toată povestea noastră; mă înțeleg bine cu ea și cu cumnatul meu. El este foarte amabil, s-a gîndit să vină astăzi și să-l ia pe soțul meu pentru două, trei ore [...]; soțul meu nu vrea să audă vorbindu-se despre ceea ce ni se întîmplă nouă. Zice că sînt nebună și că nu știu ce vorbesc [...], se înfurie îngrozitor cînd aude că vorbesc cu cineva despre asta, e aproape gata să mă bată."

Originară din Italia de sud, venise în Franța la sfîrșitul anilor 1940, în epoca în care industria plasticului, înfloritoare în această regiune, cerea mînă de lucru feminină. Se căsătorisc curînd cu Denis, fiu unic al unei familii de agricultori bressani. Soacra nu și-a acceptat nora, supărată că era o străină: „Vedeți, ceea ce-mi făcea cel mai rău era că ea-mi reproșa că sînt italiancă. Ea îl monta pe soțul meu împotriva mea zicînd că Italia este o țară de sălbatici." Depărtarea geografică a rărit întîlnirile și a atenuat relația conflictuală: ea ar fi putut rămîne la o incompatibilitate de caracter, dacă socrul ei (foarte șters în acest conflict) n-ar fi murit pe la jumătatea anilor '60. A lăsat o văduvă bolnavă, incapabilă să conducă o gospodărie. Cuplul a hotărît s-o primească în apartamentul pe care-l cumpăraseră: „Noi toți suntem așa, preferăm să îndurăm totul decît să ne lăsăm părinții în mizerie." Dar, adaugă Chantal: „am făcut-o și pentru că soțul meu ne-ar fi părăsit, pe mine și pe copii, mai degrabă decît să-și fi lăsat mama singură, dar nu-i reproșez, e normal pentru un fiu!" Viața de familie a fost absolut tulburată și cei patru copii au trebuit să se restrîngă în două camere. „Ea nu mă iubea deloc, dar pentru mine mai trecea cumva, dar în privința copiilor, ea nu le-a adresat o dată măcar o vorbă bună, niciodată nu s-a gîndit să le cumpere o jucărie. De altfel, spunea tuturor că nu sînt nepoții ei. Mie îmi venea greu, înțelegeți, plîngeam adesea!"

Seria nenorocirilor începu imediat după instalarea ei, o dată cu cumpărarea unei perne în formă de cîrnat. Din prima seară, Chantal dormi prost: „Cînd mi-am lăsat capul pe această pernă, am simțit-o ca pe o piatră, transpiram și inima îmi bătea mai tare." Fiecare seară aducea această stare de opresiune și neliniște pe care soțul meu n-o simțea. Hotărî să dea perna băieților. Atunci începură pentru ei frecventele accidente de mașină: „... Ca și cum ar fi uitat să mai conducă; imediat ce-și cumpărau o nouă mașină, intrau cu ea într-un șanț [...]; chiar garată în fața casei, a fost răsturnată de o altă mașină, de două ori. Apoi, băieții fură atinși în același timp de o rîie care necesita un tratament îndelung. Între timp, perna trecu la fete, ele erau mai mici, și imediat fură afectate de aceeași boală de piele. Dar familia atinse pragul de jos al nenorocirii cînd una dintre fetițe fu călcată de mașină chiar în curtea imobilului. Cuplul se deteriora cu fiecare zi; soacra era tot timpul centrul certurilor... „Nu aveai voie să te atingi de ea, pentru

el era o femeie bătrînă care suferea; se îndîrjea împotriva mea, acuzîndu-mă că sînt rea cu mama lui și-mi reproșa chiar că vreau să mă debarasez de ea pentru că mă deranja. Nu se mai putea, noroc că aveam copii!" Chantal suferea de o adenită cu caracter tuberculos. Ea începu să creadă că răutatea soacrei putea să fie la originea nenorocirilor ei: „Eram sigură, dar nu știam cum face, era foarte greu de înțeles; nu știi niciodată dacă nu ești cumva nebună, dar făcea anumite lucruri. Dimineața, de exemplu, găseam o grămadă de pietriș adunat în fața ușii și de fiecare dată cînd îl măturam mi se învîrtea capul [...]; punea scaunele în cruce în fața ușii noastre, nici nu mai puteam ieși, atît de îngust era culoarul [...]; cînd pleca (în casa ei din Bresse), îmi trimitea buchete de flori veștede sau pachete cu sticle goale, dar cu dopuri [...]; le arătam soțului meu, dar el îmi spunea că nu trebuie să fac caz, erau prostii de femeie bătrînă."

Pe la mijlocul anilor '70, în urma unei spitalizări prelungite, mama lui Denis acceptă să intre într-o casă de sănătate din același oraș. Cei doi băieți părăsiseră casa și cuplul primi în casă pe mama lui Chantal. Pusă la curent de fiica ei cu întreaga poveste, „ea a înțeles imediat că trebuia căutat în pernă, mie nu-mi venise în minte, credeam doar că e prost făcută [...] și atunci am scos perna din dulap, nu mă atinsesem de ea de vreo zece ani. Se făcuse țeapănă ca și cum pînza ar fi devenit de ghips. Oh! și era plină de ghionturi!" În interior, au găsit o cantitate impresionantă de obiecte făcute din ghemotoace de pene: o coroniță cu un diametru de vreo doisprezece centimetri, ale căror vîrfuri ascuțite erau foarte întoarse spre interior, cincisprezece flori semănînd cu trandafirii; o păpușă căreia i se vedea bine capul, brațele și picioarele; „un șobolan... era un ghemotoc mare care reprezenta trupul și un altul care ținea loc de cap, se vedeau bine. Dar cel mai bine se distingea o coadă lungă și cele patru labe foarte drepte"; și o cruce. Sora lui Chantal era de părere că mama lui Denis le alcătuise fără să le atingă, „numai trecînd mîna pe deasupra ca și cum ar fi avut un magnet pentru pene" (magnetism).

De data aceasta Chantal nu mai ezită în interpretarea ei simbolică: numărul florilor reprezenta exact numărul accidentelor de mașină; păpușa sugera fără echivoc moartea fetiței ei; șobolanul — boala de piele care îi afectase pe ea și pe copii. La puțin timp după ce descoperiseră toate acestea, mama lui Chantal, bătrînă și neputincioasă, căzu și-și fractură brațul. Chantal simți că înnebunește, „acum soțul meu putea fi mulțumit, nu m-am gîndit niciodată că ea ar putea-o ataca pe mama, care nu făcuse niciodată nici un rău nimănui [...]; era de altfel un om brav, ea m-a oprit să mă duc la spital, îi era teamă că nu mă voi putea stăpîni. Agresiunea împotriva mamei ei trezise în ea dorința de răzbunare. Însărcină pe unul din fiii ei, care muncea la Lyon, să caute un descîntător: față de noi, Chantal îi spunea „omul din Lyon"... El a practicat descîntecul de la distanță. Chantal a stropit fiecare lucru făcut din pene cu „apă de Lourdes" și le-a reașezat la loc în pernă în ordinea în care le găsise. Unul din fiii ei, ajutat de soțul ei, (împăcare?) le-a dat foc, așezînd în mijlocul flăcărilor un medalion al sfintei Bernadette. Chantal n-a asistat la operație, dar fiul ei i-a relatat că păpușa arzînd s-a făcut exact asemenea trupului unui copil complet calcinat. Apoi, ea a purces la sfințirea casei, stropind încăperile și mobilele cu apă de Lourdes,

apoi, șapte zile la rînd, a pus o mînă de sare sub fiecare pat: sarea adunată trebuia arsă imediat. În sfîrșit, cînd se întoarse soacra ei, Chantal aruncă sare în cele patru colțuri ale tuturor încăperilor casei: „Acum, cînd vine aici, se închide în camera ei, nu mai vrea să meargă nici la closet, cînd iese stă țeapănă în mijlocul casei, ca și cum n-ar îndrăzni să se așeze, nu se atinge de mobile (stă nemișcată cît era ziua de lungă)."

Un mare număr de elemente ale acestei crize de vrăjitorie este deja repertoriat în cazurile precedente analizate: repetiția nenorocirilor biologice, vestitorul etc. Și în mod deosebit, ea prezintă o anume înrudire cu cazul lui Francis Courbier. Într-adevăr, în ciuda reputației de femeie rea, în satul ei, și în ciuda oribilelor nenorociri pe care le-a provocat, se poate considera că soacra nu făcea decît să-și apere domeniul. Firește, poziția ei este diferită de aceea a preotului-vrăjitor. Ea n-a atacat intenționat: are mai degrabă sentimentul că-și pierde fiul unic și că este exclusă dintr-o relație care, ținînd cont de reacția ștearsă a soțului ei, trebuia să fie puternic simbiotică. Chantal este cea prin care nenorocirea lovește în „fericirea" familială pe care o construise. Farmecele puse la cale delimitează înainte de toate acest domeniu străin care se extinde și încearcă să se substituie domeniului ei. Farmecele sînt adresate numai spre ceea ce-i aparține nurorii ei și lasă neatins ceea ce considera ea a fi proprietatea fiului ei: apartamentul, mașina, slujba, el însuși fiind bunul ei inalienabil! Aici, vrăjitoarea reconstituie spațiul său vital, a cărui îngustare simte că se produce o dată cu îngustarea vieții ei.

Evenimentele narate aici fac prin ele însele constatarea unei „idei de prag" în acuzațiile de vrăjitorie, cu toate că în domeniul francez este greu de verificat dacă acestea respectă sau nu barierele sociale. S-ar părea că vrăjile funcționează între egali cel puțin în plan economic. În planul ierarhiei sociale, vrăjirea se face în detrimentul celui pe care morala îl plasează într-o poziție subalternă (și niciodată în sens invers?): de la preot la enoriaș, de la policultivatorul bogat la cel mai modest, de la soacră la noră, ca să reluăm exemplele citate. Totuși, este vorba mai degrabă de o subordonare constitutivă a unei reguli decît de o lege. Propunerea de vrăjire între cei „asemenea" pare mai pertinentă. Comercianții între ei, meseriașii între ei, femeile, care aspiră la același model familial între ele. Și dacă preotul satului face farmece unui enoriaș, se întîmpla așa pentru că în prima jumătate a secolului al XIX-lea el însuși este, dacă nu agricultor, cel puțin grădinar, tăindu-și singur lemnele și îngrijindu-și via. La fel, dacă un doctor generalist se declară vrăjit de un țăran din vecini, asta se întîmplă pentru că acesta din urmă îl invidiază nu atît pentru profitul economic al meseriei sale cît pentru încălcarea intolerabilă a domeniului agricol prin cumpărarea unei proprietăți rezidențiale. Vrăjitor și vrăjit sînt deci în prealabil uniți prin legături personalizate și variate de concurență, de întrajutorare, de coabitare sau de rudenie. Vrăjile se fac între persoane care împărtășesc același mod de a se defini în calitatea lor de oameni, adică trăiesc în același fel raportul lor privind condițiile de existență.

În acest context, descîntătorul intervine fără o legătură anterioară cu protagoniștii conflictului. Pentru a-l caracteriza, putem distinge, pe urmele lui Emmanuel Terray, două categorii: prima se referă la „descîntătorul clasic" care, asemenea vraciului, nu face o profesie din puterile sale. Pacienții vin să-i ceară

serviciile la recomandarea unor pacienți mai vechi sau la sfatul vestitorilor. El nu este un tip clandestin, dar meseria lui oficială face ca lumea să-i uite în curgerea unui timp obișnuit practicile rituale. În al doilea rînd, apare „descîntătorul excentric", cum era „omul din Lyon", care poate fi privit ca orice specialist în medicină. Profesia lui este repertoriată, anunțată publicului în anuarul telefonic, pe o plăcuță de cabinet sau prin publicitatea în reviste, specializate sau nu. În temeiul acestei vizibilități sociale, el este supravegheat de autoritățile fiscale sau medicale.

Vrăjitorul poate ține și el de una sau alta din aceste categorii — după cum este sau nu agresorul celui vrăjit. El este uneori deci „excentric", în același fel în care descîntătorul, prin activitatea afișată public și consultațiile sale, se integrează rețelelor comerciale obișnuite. Adesea, în asemenea cazuri, și unul, și celălalt nu sînt decît cele două fațete ale aceleiași specializări „în vrăjitorie".

UN COMPLEX DE FORȚE

Observația ne îndeamnă să vedem un complex de forțe operînd în dramele de vrăjitorie, ceea ce întîlnește, pe teren, chiar interpretările participanților. Această noțiune se teoretizează distingînd forța vitală de forța magică.

Forța vitală este aceea care ne face să existăm. Ea poate fi definită conform celor trei perspective care se suprapun pentru a nu forma decît o singură imagine. Din punct de vedere topologic, întîi, ea este materializată la sol printr-un teritoriu marcat în numele persoanei. Suprafața cadastrată spune celorlalți totul despre un policultivator. În același fel, proprietatea imobiliară indică rangul social al comerciantului, pe stradă, în cartierul sau orașul lui. Pe scurt, este spațiul investit în întregime de această forță în deplină legalitate. Apoi, din punct de vedere dinamic, ea este cea care însuflețește domeniul, înțeles ca ansamblu de proprietăți ocupînd o suprafață dată. Această forță se percepe foarte concret prin ceea ce J. Favret-Saada numește „potențialul bioeconomic" al proprietarului. El se compune din cunoștințele și abilitățile lui, care asigură supraviețuirea economică și socială a familiei; din capacitatea lui de producție (forță de muncă, unelte) și din capacitatea de reproducere umană, animală și vegetală. Altfel spus, este vorba de tot ceea ce, prin vrăji, poate fi atacat de boli, moarte, sterilitate și deteriorare. În sfîrșit, din punct de vedere organic, ea este cea care articulează simbolic domeniul corpului uman. Extensia de la biologic la sociologic, de la cultură la natură, este aici perfect sesizată. Alban Bensa a demonstrat-o perfect în studiul său despre Perche-Gouët: „Corpul țărănesc, risipit în spațiu, este un trup bolnav, suferind. Cultele populare se îngrijesc de fiecare organ, de fiecare membru, de fiecare afecțiune, în așa fel încît unitatea corpului nu este sesizabilă decît prin unitatea spațiului practicat." Pe de o parte, topologicul constituie partea vizibilă a mediului înconjurător, conceput ca fiind legat de persoană, iar, pe de altă parte, corpul furnizează energia prin care realul este constant reinterpretat în funcție de imaginarul ale cărei credințe în vrăjitorie sînt una din componente. Omul obișnuit se mulțumește cu domeniul său pentru că forța lui vitală se acordă potențialului

său bioeconomic. Dacă se află la prea mare strîmtoare, el își poate procura noi spații, conform proceselor de acumulare ale unei societăți de piață, cumpărări, moșteniri, căsătorii, adică ocuparea prin violență a proprietăților.

Forța magică este privilegiul cîtorva indivizi. Chiar dacă, așa cum am arătat, este o dispoziție ontologică, ea se poate dobîndi în anumite circumstanțe (la naștere, de exemplu) sau asimilînd cărți de magie. Ea vine să sporească forța vitală a omului obișnuit, care nu mai poate fi conținută în domeniul de bază. Magică este această „fundamentală debordare" care se traduce social prin manifestări de gelozie, de lăcomie, de ură împotriva celuilalt. Vrăjitorul este cel care se „sufocă" în lumea sa (de altfel, el își poate face o profesie din această sufocare): lui îi lipsește spațiul vital, căci, dintr-un motiv sau altul, nu-l poate poseda prin relații juridice sau economice oficiale. Acesta este cazul preotului, de exemplu, a cărui notorietate a funcțiilor depășește strîmtoarea parohiei sale dorind s-o extindă asupra întregii sale parohii, într-un timp în care servituțile Vechiului Regim nu mai au nici o trecere. Acesta este cazul mamei lui Denis, a cărei nevoie de viață familială este sufocată de statutul de soacră, dar a cărei expansiune este împiedicată de vîrstă (recăsătorirea) sau de regulile de rudenie (incestul). Acesta este cazul policultivatorilor din Bresse care nu găsesc nici o parcelă vacantă pentru a primi semnul proprietății lor. S-ar putea spune, urmînd-o pe Jeanne Favret-Saada, că o forță este magică cînd nu este controlabilă prin îndatoriri, prescripții și interdicții incluse în sistemul numelor care organizează viața socială a unui loc. Și corelînd, vrăjitorul, aflat constant în căutare de noi domenii, sfîrșește prin a nu mai poseda nici un bun propriu.

În consecință, criza de vrăjitorie opune pe vrăjitor, a cărui imagine desemnează forța, răutatea, puterea sexuală și bogăția, celui vrăjit, a cărui imagine este contrariul celeilalte: slăbiciune, îndreptățire, lipsă de vigoare sexuală și sărăcie. Primul vrea să cucerească forța vitală a celui de-al doilea, care va trebui să îndeplinească totul — sub amenințarea morții — pentru a o conserva integral: la sol va încerca să acapareze domeniul constituit sau nu. Forța magică servește pentru a pune în circulație forța vitală. Dacă vrăjitorul o cucerește, el va putea ocupa legal spațiul astfel degajat: soacra lui Chantal va putea să se instaleze în apartamentul fiului ei devenit văduv sau divorțat; policultivatorii vor putea cumpăra pămînturile celui vrăjit, mort sau plecat din ținut.

Dar, pentru a se proteja, vrăjitorul interpune pe descîntător între el și agresorul său. Or pentru ca acesta să accepte să îndeplinească rolul de izolator între cei doi, trebuie ca el însuși să fie dotat cu o forță magică, dacă nu superioară, cel puțin egală cu aceea a vrăjitorului. Cu toate că este de natură identică, utilizarea ei respectă morala proprietății și etica creștină: spațiul său vital și domeniul ajung descîntătorului care-și pune surplusul lui de putere în serviciul celor slabi și îndreptățiți. Totuși, poziția lui este departe de a fi la fel de limpede pe cît o presupune o asemenea definiție. Căci, în definitiv, a descînta înseamnă tot a face o „vrajă": „omul din Lyon" paralizează forța soacrei lui Chantal Bresseau prin tehnici rituale pe bază de sare.

Să abordăm cazul în care un vrăjitor iese învins din această înfruntare vrăjitorească. Pentru a-și reface forța magică din care o parte s-a pierdut în avantajul

învingătorului, el va ataca o altă victimă, care nu trebuie să fie lipsită de forță magică: se produce o nouă criză de vrăjitorie, mai dură decît cea care trecuse. Dar el poate cere și ajutorul unuia mai puternic decît el, pentru a relansa războiul din care pierduse o bătălie. În ambele cazuri, are nevoie de un aliat și pentru a-l obține el trebuie să se prezinte ca o victimă dacă vrea să fie ascultat de un descîntător. Altfel, derogînd de la codul său deontologic, va accepta să fie recunoscut ca vrăjitor. Acesta este cazul mărturisit al vrăjitorului excentric. Altfel spus, pacientul nu spune niciodată tot descîntătorului său, care se poate înșela sau poate fi înșelat cu bună știință.

În cazul unei situații inversate în care descîntătorul este învins, acesta poate alege între două strategii. Fie că se retrage complet din criza de vrăjitorie pentru că se simte prea slab, forța sa magică devenind o cantitate neglijabilă pentru vrăjitor, fie va căuta un aliat pentru a lua de la capăt lupta pentru forța sa vitală (el este, într-adevăr, vrăjit) și magică pierdute. Dacă optează pentru prima soluție, se află într-o poziție paradoxală: forța sa vitală și magică nu va mai avea de acum încolo capacitatea de a se înstăpîni complet asupra domeniului. „La lumina zilei" a devenit o ființă socialmente diminuată. Pentru a-și regăsi locul, el trebuie să recupereze nivelul anterior al forței sale magice. Or, una din căile care i se oferă nu este aceea de a deveni la rîndul lui vrăjitor?

Se observă că această chestiune conturează aceeași schemă a crizei de vrăjitorie propusă mai sus. După experiențele bressane și bugeysiene, cel vrăjit nu este oprit să caute vrăjitori susceptibili de a-i veni în ajutor. Folosirea lor cere totuși aprobarea victimelor inițiale, fie și numai pentru faptul că acestea trebuie să relateze neîncetat povestea lor. Un descîntător nu se poate mulțumi cu informația primită de la un al treilea — fie chiar a celui ieșit din luptă — pentru a intra într-o luptă mereu mai aspră și mai rapidă decît la început. Dar a împinge criza de vrăjitorie spre o luptă exclusivă de vrăjitori ar însemna să uităm miza materială a conflictului: dobîndirea domeniului sub orice formă ar fi (parcelă, imobil, comerț, uzină, apartament). Vrăjitorul visează mereu la acest spațiu vital. În total, criza de vrăjitorie se coace conjugînd două tipuri de conflicte; unul orientat pentru a distruge o forță vitală și pentru a acapara spațiul vital; celălalt pentru a conserva dacă nu a crește un stoc personal de arme (forță magică). Este deci logic ca cel vrăjit să rămînă în inima conflictului care se extinde geocentric în jurul proprietății sale.

În concluzie, se poate confirma că între povestirile populare despre vrăjitorii de la țară și descîntătorul de cabinet există o continuitate de credințe în vrăjitorie. Fiecare în felul ei este o interpretare a unei unice și insistente materii: nedreptatea, nefericirea, moartea. Sistemul de credințe se bazează pe trei scheme principale, recunoscute de toate studiile. În primul rînd, repetarea nenorocirilor este opera răutății oamenilor, concepută ca fiind născută din natura umană și din Natură în general (J. Favret-Saada). Dobîndită sau înnăscută, această tendință devine insurmontabilă la persoana care cu sau fără voia ei își asumă această responsabilitate. Vrăjitorul este în același timp dușmanul victimei sale și al genului uman în general. În al doilea rînd, criza de vrăjitorie scoate în evidență existența unei lumi invizibile concomitente cu lumea vizibilă: amîndouă formează mediul

înconjurător al oricărui om. Prima conține secretul celei de a doua: „este lumea lucrurilor serioase" (E. Terray). Accidentele, bolile, eșecurile sînt efectele materiale ale unor cauze eficiente (răutatea celorlalți) care le-au provocat acolo, în lumea invizibilă. „Vrăjitoria respinge culpabilitatea în afara omului care prin el însuși nu este cauza a nimic: reușitele lui (a avea noroc), eșecurile (de ce eu?) mărturisind mai degrabă situația lui în suprarealitate decît poziția sa socială" (Marc Augé). În sfîrșit, intercesorii sînt întotdeauna oameni cu un statut particular, chiar dacă el nu este propriu vrăjitoriei. Aceștia sînt mediatori exclusivi, căci nu-și pot transmite nici știința, nici puterea (E. Terray). Divinul (sfinți protectori, diavolul etc.) nu poate fi nici un intermediar eficace. A face apel la acest tip de recurs ar însemna a așeza cauzele, explicațiile, ritualurile și mecanismele nenorocirii vrăjitorești la distanță absolută de societate, în timp ce rațiunea lor constă tocmai în reintegrarea în traiul grupului local.

Fenomenul vrăjitoresc relevă deci caractere stereotipe perfect recunoscute de opinia comunitară. De asemenea, așa cum a arătat Marc Augé, comparînd Franța cu Africa; anumite clivaje sociologice se conturează, de exemplu, în Bresse, între societățile rurale din cîmpie, plină de stufăriș, unde vrăjitoria este mai degrabă o afacere de viață și de moarte, și societățile rurale de pe platourile calcaroase, unde ea nu amenință direct existența umană. Utilizarea ei impune însă prudența, pentru că nu este vorba, bineînțeles, decît de tendințe generale în care sînt admise toate formele de vrăjitorie întîlnite.

Vrăjitoria face deci parte integrantă din practica socială, căci ea impune în același timp o evaluare a tuturor forțelor prezente, actori sau spectatori ai dramei, și o regulă de conduită dovedind că întreaga viață socială se află în corespondență cu „altceva" sau că ea constituie cel puțin manifestarea acestui altceva (după cum se aderă sau nu la un sistem de credințe). Universul vrăjitoriei nu este o oglindă a universului social, el explică lumea reală.

CONCLUZIE

Metamorfozele sacrului

ROBERT MUCHEMBLED

Magia și vrăjitoria sînt cu adevărat universale și atemporale? Nici o societate umană nu le-a ignorat. În zorii secolului al XXI-lea, ele continuă să bîntuie străzile orașului sau cărările satului unei Europe prezentate întotdeauna cu multă plăcere ca raționalistă, savantă și tehnicistă. Tulburătoare contradicție, pasinantă enigmă! Cu atît mai mult cu cît epoca noastră, marcată de „moartea ideologiilor", cum spun anumiți guru intelectuali, cunoaște și o puternică revenire a sectelor, unele dintre ele inspirate din vrăjitorie. Sacrul operează o evidentă mișcare de revenire în forță. Nu afirmă marile voci că secolul al XX-lea va fi religios sau nu va fi deloc?

În timp ce se încurcă astfel reperele tradiționale, vechile idei reductive privitoare la vrăjitorie și supranatural explodează actualmente sub impactul unei mutații culturale de mare amploare care afectează atît Europa în căutarea identității cît și planeta în plină recompunere. Cercetătorii nu mai îndrăznesc să susțină că magia impregnează mai ales mentalitățile colective ale unor popoare arierate, de genul „altele decît noi". Ideea ține de o distribuție implicită a umanității pe o scară a ființelor în care occidentalii ar ocupa primul loc. Ea traduce vechiul egocentrism dominator al gînditorilor europeni care catalogau drept „primitive", „prelogice", superstițioase, concepțiile unei lumi întemeiate pe alte reguli decît ale lor. Această judecată cuprindea chiar pe occidentalii din trecut, neșlefuiți cultural, cărora li s-a iertat totuși vina de a fi rătăcit prin întunericul timpului lor înainte de începutul Progresului și de rafinamentul moravurilor.

Punînd capăt unor decenii de controverse, un număr de antropologi consideră că magia și religia nu se opun în mod absolut. Asemenea religiei, față de care ea nu este deloc o variantă inferioară sau degradată, magia stabilește în cele din urmă o relație între omul gînditor și supranatural. Scopurile fundamentale sînt identice cu cele ale Bisericilor oficiale: a explica inexplicabilul, a defini ordinea ascunsă a Universului, regizînd viața oamenilor, a învinge temerile, a reduce spaimele oamenilor în fața unor probleme care depășesc capacitățile obișnuite sau naturale ale ființei umane, îndeosebi cu privire la moarte și boală. Asemenea religiei, ea are un caracter uman universal, sub forme de o infinită plasticitate, al căror studiu se relevează fundamental pentru înțelegerea concepției despre lume a unui grup dat într-o epocă precisă. E mai bine atunci, ținînd seama de acest fapt, să nu mai continuăm să percepem prin intermediul unor categorii peiorative moștenite din Antichitate și reafirmate în Evul Mediu, opunînd magia

„neagră" sau malefică magiei „albe" sau benefice. Ceea ce înseamnă, de altfel, că cea de a doua era considerată vag apropiată de fenomenul religios propriu-zis. Firește, diferențe importante separă adesea cele două cîmpuri concurente care sînt magia și religia. Dar ele țin mai mult de statutul lor în sînul societăților luate în discuție, îndeosebi la locul acordat reprezentanților lor și mai ales de recunoașterea oficială sau nu a activității magicienilor, decît la o veritabilă opoziție de natură.

Asemenea constatări trebuie să ne îndemne să reflectăm la temeiul interpretării curente, care face din magie și vrăjitorie singurele mijloace de explicare a lumii disponibile pentru un număr de popoare neoccidentale. Fără îndoială, constatarea conține puțin adevăr. Absența unei informații științifice, deci a referințelor pe care aceasta le propune pentru a înțelege funcționarea corpului uman sau a universului, îi împing pe oameni să folosească religia sau codurile și ritualurile magice pentru a încerca să creeze indispensabilul sentiment de securitate spre formele credinței în sensul foarte larg al cuvîntului. Firește, Bisericile oficiale și-au pierdut statutul de obligativitate absolută și văd erodîndu-se puternic monopolul supranaturalului pe care pretindeau să-l impună tuturor credincioșilor în secolul al XVI-lea sau al XVII-lea. Dar o asemenea pierdere de substanță este compensată de revenirea în forță a gîndirii magice, a ocultismului, a parașiințelor astrologiei și atîtor altor forme de expresie ale gîndirii pe care savanții secolului al XIX-lea le crezuseră definitv dispărute.

Dacă luăm în cosiderație ultima jumătate de mileniu, ne dăm seama că sacrul nu va părăsi niciodată continentul european. El va lua succesiv diverse forme, vizînd mereu să ocupe întregul teritoriu, fără să reușească deplin niciodată. Astfel, începînd din secolul al XVI-lea, religia oficială, aceea a prințului, catolic sau protestant, va reuși să îndepărteze evident magia universală medievală care fusese impusă pînă atunci atît oamenilor din popor cît și savanților. Pentru a-și atinge scopul, ea a diabolizat vrăjitoria inventînd o știință numită „demonologie". Autoritățile civile au reluat această doctrină pe socoteala lor, în clipa în care războaiele religioase directe au cedat locul unor confruntări mai insidioase, dar la fel de viguroase, între diferite confesiuni. Fenomenul a atins paroxismul de-a lungul imensei zone de fractură, mergînd de la Mediterană la Marea Nordului, unde, de ambele părți, zăngăneau armele partizanilor Reformelor și ai Contrareformei.

N-a fost în nici un fel pură coincidență că declanșarea puternicei mișcări misionare occidentale pe alte continente a fost contemporană în Europa cu virulenta vînătoare de vrăjitoare descrisă în lucrarea de față. Misionarii din interior purtau astfel cuvîntul divin epurat la populațiile slab creștinate, păgîne la propriu, pentru că acesta este sensul etimologic al cuvîntului „țăran" (*paysan* = *paganus*). Persuasiunea era de-ajuns, la modul general, cu excepția țărilor sau regiunilor în mod deosebit saturate de spaime, cum ar fi Sfîntul Imperiu germanic. În acest caz, ea era dublată de un puternic sindrom de ruptură de echilibru în favoarea Satanei, care îi obliga pe judecătorii laici să decreteze exterminarea prin foc a adepților demonilor.

Dispariția rugurilor la mijlocul secolului al XVII-lea, excluzînd teritoriile nordice și orientale spre care se deplasa aceeași linie de fractură, traducea mai

ales un avans al raționalismului, o depreciere accentuată a gîndirii magice în ochii intelectualilor. În vremea triumfului aparent al Bisericilor, îndeosebi al catolicismului roman, regenerat prin Conciliul de la Trento, se consacră insidios începutul unui lent declin al sacrului de ordin religios. Cuplul Dumnezeu-Diavol, revitalizat prin demonologie, nu putea fi de fapt disociat fără să se ajungă la o slăbire a religiilor tradiționale și la deprecierea magiei universale, savante sau populare. Sacrul migra atunci lent spre stat, mai ales spre statul absolut pe care l-a consolidat Ludovic al XIV-lea în Franța, Carol al VI-lea în Austria sau Frederic al II-lea în Prusia. Dar excesele puterii Leviathanului statal au împins repede la reechilibrări sub forma unor viguroase contestări politice difuzate de Luminile secolului al XVIII-lea mai întîi în Franța, apoi în toată Europa luminată. Rațiunea își croia drum opunîndu-se obscurantismului, definit în același timp ca produsul întunecimilor religiei și al credințelor magice devalorizate. Rămase doar bune să alimenteze anecdotica literară, acestea din urmă au marcat deci imensa distanță sensibilă care despărțea de acum elita cultivată de „superstițiile" populare.

Sosi și secolul al XIX-lea cu știința triumfătoare salvatoare, care capta o bună parte din moștenirea sacrului, formînd la rîndul ei, împreună cu religia, un cuplu conflictual de nedespărțit. Dar gîndirea magică nu dispare. Ea devine mult mai discretă, în inima satelor, pentru că purta adesea stigmatele disprețului oamenilor de știință și de bine. În Saloane, ea se orienta spre curiozitățile ezoterice: mesmerismul, de exemplu. După exemplul lui Victor Hugo căruia îi plăcea să vadă mesele învîrtindu-se, oamenii celebri nu disprețuiau un asemenea contact cu supranaturalul.

Aventura nu s-a încheiat. Secolul al XX-lea occidental a moștenit fără putință de tăgadă aceste indescriptibile înlănțuiri de tradiții concurente. Sub efectul unor mutații de o amploare neobișnuită pînă atunci, care punea sub semnul întrebării întregul continent, sacrul părea că devenise călător. El ezita să se încarneze într-o manieră atît de categorică ca în secolele precedente. Șocurile extraordinare ale celor două războaie mondiale, lunga confruntare între ceea ce s-a numit cele două Blocuri, procesul intens de decolonizare, competiția exacerbată la nivel mondial și criza globală producătoare de șomaj masiv au avut drept rezultat ruptura ancorelor tradiționale care-i legaseră pe europeni de certitudinile făurite de secole de dominare a globului. Istoricul nu este profet. El poate cel mult să analizeze prezentul în lumina trecutului. Și să dea astfel seamă de cît se clatină stîlpii purtători ai experienței occidentale. Pe acest teren mișcător, saturat de neliniști latente, de spaime din ce în ce mai dur exprimate, mai ales de cei tineri, încearcă să se reinstaleze, fiecare în felul ei, puterile producătoare de sacru și deci de legături sociale: state, Biserici, dar și forme mult mai locale de consens. Sfîșierile țesutului european oferă acestora din urmă mai mult spațiu de desfășurare. Astfel, proliferează sectele, astrologii și magii, acești negustori de seninătate, în jurul cărora gravitează nebuloase de ființe profund speriate, în căutarea unei legături, a unei promisiuni, a unei speranțe.

Epoca actuală pare, într-adevăr, în mod deosebit propice migrațiilor neîncetate ale sacrului. Atît e de adevărat că statul-Providență nu joacă un rol perfect securizant, că Biserica decepționează un mare număr de adepți, că știința nu reușește

să convingă că ea deține toate certitudinile explicative, că medicina însăși, în ciuda fulgurantelor progrese, nu-i împiedică pe pacienți să se îndoiască sau să se tulbure. E de mirare atunci că se deschide un nou și imens cîmp gîndirii magice? Niciodată complet înfrîntă, mereu plastică, aceasta se revelează ușor adaptabilă la spaimele multiforme ale contemporanilor noștri.

Simple reveniri ale magiei? Nu tocmai, pentru că, dacă se observă întoarcerea discretă la sate a „superstițiilor" refulate, mult mai frecvente sînt credințele și practicile citadine modernizate, perfect grefate pe cultura epocii noastre. Cum a fost, de exemplu, satanismul bine mediatizat printr-un festival recent ținut la Torino, *Diabolos, Dialogos, Daimon*, luciferismul televizat, cabinetele de descîntători parizieni, imitîndu-i pe medici, ghicitul tehnologizat avansat datorită recursului la ordinator, secte exportate după legile pieței capitaliste sau vrăjitori ai benzilor desenate create de Didier Colès și Jean-Claude Servais în Belgia etc.

A vorbi în această privință despre „derive" ar însemna să formulăm o judecată peiorativă simplistă, utilă poate doar pentru a liniști pe cel care le pronunță. O asemenea temă a decadenței culturale văzute ca o reîntoarcere în trecut trimite într-adevăr la un mit al progresului continuu elaborat de filozofii Luminilor. Dar noi știm astăzi că drumul evoluției nu este obligatoriu uniform și mai ales că noul nu înlocuiește perfect vechiul. În ciuda tuturor îndemnurilor la schimbare, structurile mentale se revelează ciudat de rezistente. Fiecare dintre noi constituie un rezervor complex de influențe diverse, o ființă a cărei gîndire se alimentează din sedimente culturale din epoci și orizonturi diverse. Expresia victoriei religiei asupra magiei, apoi a științei asupra celei dintîi definește mai ales o construcție ideologică dominantă, purtătoare de trei secole a unui model uman ideal. Un mare număr de savanți actuali dintre cei mai importanți și celebri se depărtează de acesta. În orice epocă spațiul sacrului este în realitate imens, contradictoriu parcurs de forțe importante, adesea antagoniste, care asigură dezvoltarea societății. Nu este deci surprinzător că Europa de la sfîrșitul secolului al XX-lea este pe cale de a-l reexplora pentru a-l orienta în beneficiul ei, în clipa în care destinul ei colectiv se joacă aici, pe pămînt. Așa cum a inventat în secolele XVI–XVII religia cuceritoare, apoi în secolul al XIX-lea știința dominatoare, ea caută, confuz încă, o nouă manieră de a globaliza sacrul. Pentru că cele precedente au slăbit considerabil, lăsînd să urce la suprafață ispita mereu puternică a gîndirii magice consolatoare.

Față întunecată a modernității noastre, plantă persistentă crescută în umbra Renașterii, a Barocului, a Clasicismului, a Luminilor din anumite țări, vrăjitoria satanică a încetat definitv să mai aprindă miile de ruguri. Dar anumite neliniști, spaime din care s-au născut în secolele al XVI-lea și al XVII-lea acești „demoni interni" ai Europei, n-au rămas oare secret cuibărite în inconștientul unui mare număr din contemporanii noștri? Și oare numai în acela al umililor și al ignoranților? Adevărata revoluție a sacrului care a avut loc pe continent în vremea monarhilor absoluți nu privea numai domeniul religios. La fel de legată de sporirea puterii statului, ea cuprindea extrem de viguros noțiunea de autoritate, în sensul cel mai larg al cuvîntului, apoi întreaga societate sub forma unei concepții remodelate a supunerii. Aceasta a născut o nouă metodă, complexă, de dominare

a omului de către om, creatoare a unui impetuos dinamism global. Fiecare țară se adaptează acestor noutăți pentru a învinge, în cadrul unor dure competiții interne și internaționale, ca un preludiu al cuceririi Pământului de către Occident.

Dacă ne gîndim bine, reîntoarcerea în forță a magiei sau a supranaturalului pe scena europeană de la sfîrșitul secolului al XX-lea este fără îndoială mai puțin indiciul unei degenerescențe a gîndirii cît unul din semnele vestitoare ale dispariției unui echilibru psihic colectiv vechi de cîteva secole. Vreau să cred că un alt echilibru este pe cale de a se elabora sub aparenta dezordine a unei epoci comparabile într-un fel — lucrurile nefiind, evident, identice — cu tumultuoasa și dificila tranziție a Evului Mediu spre Timpurile Moderne. Început, poate, al unui nou destin occidental? Oricum, măcar o schiță a unei noi metamorfoze a sacrului, ale cărui amploare și orientare precisă nu le putem încă percepe în zorii celui de al treilea mileniu!

Bibliografie selectivă

Bibliografia unui asemenea subiect este imensă. Nu sînt indicate aici decît lucrările care au folosit direct autorilor pentru a-și alcătui studiile. Două selecții bibliografice, succesiv stabilite de Robert Muchembled, una spre 1976, cealaltă zece ani mai tîrziu, pot fi consultate în M. -S. Dupont-Bouchat, R. Muchembled, W. Frijhoff, *op. cit.*, pp. 7–29 și 249–261. A se vedea și importanta bibliografie recent propusă de B. Ankarloo și G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 446–466.

Izvoare tipărite

ABBIATI, Sergio *et alii* (ed.), *La Stregoneria, Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1984.

ARIOSTO (Ludovico Ariosto), *Orlando furioso*, Ferrara, 1516 (ediția Marcello Turchi, 2 vol., Garzanti, Milano, 1974).

AZEVEDO, Manuel de, *Correcçao de abusos introduzidos contra o verdadeiro methodo de medicina*, Lisabona, 1680.

AZPILCUETA NAVARRO, Martin de, *Manual de confessores e penitentes*, Coimbra, 1560.

BLUTEAU, Raphaël, *Vocabulario Portuguez e Latino*, 10 volume, Lisabona-Coimbra, 1712–1728.

BOCCACCIO, Giovanni, *Decamerone over cento novelle*, Veneția, 1492.

BODIN, Jean, *Traicté de la Démonomanie contre les sorciers*, Jacques du Pays, Paris, 1580.

BOGUET, Henri, *Discours exécrable des sorciers*, introducere de Nicole Jacques-Chaquin, Le Sycomore, Paris, 1980.

BOISSIER, A., *Recueil de lettres au sujet des maléfices et du sortilège, servant de réponse aux lettres du sieur de Saint-André ...*, Paris, 1731.

BRUNO, *Giordano, De Magia. De vinculis in genere* (prima ediție a celor două texte, 1590 și 1592), ediție cu traducerea italiană a lui Albano Biondi, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1986.

CAMPANELLA, Tommaso, *De sensu rerum* (manuscris: în jurul anului 1590), Frankfurt, 1620 (ediția italiană de Antonio Bruers, *Il senso delle cose e la magia*, Bari, 1925).

CAMPANELLA, Tommaso, *Magia e grazia* (manuscris: în jurul anului 1616), ediție cu traducerea italiană a lui Romano Amerio, Cedam, Padova, 1957.

CARDANO, Gerolamo, *Synesiorum somniorum omnis generis insomnia explicantes*, Bâle, 1562 (ediția italiană de Mauro Mancia și Agnese Grieco, *Sul sonno e sul sognare*, Marsilio, Veneția, 1989).

CHADOURNE, Jean-Pôl; LESOURD, Dominique; PRÉAUD, Maxime, „Les Sorciers du carroi Marlou", în *Anagrom*, 1972, nr.1, pp. 75–91 (ediția continuă cu volumele următoare).

CICERO, *Della Divinazione*, ediție cu traducerea italiană de Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, 1988.

CICOGNA, Strozi, *Palagio de gl'incanti e delle gran meraviglie de gli spiriti e di tutta la natura*, Vicenza, 1605.

Diccionario de la lengua española, Madrid, 1726–1739, 6 volume.

EYMERICH, Nicolau; PEÑA, Francisco, *Directorium inquisitorum* (manuscris; 1376; prima ediție, 1503), Roma, 1578 (ediția franceză de Louis Sala-Molins, *le Manuel des inquisiteurs*, Mouton, Paris, 1973).

FICINUS, Marsilius, *Three Books of Life: A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes* by Carol V. Kaske and John R. Clark, Binghamton, New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989.

GUAZZO, Francesco Maria, *Compendium maleficarum*, Milano, 1608 (ediția engleză de Montague Summers, J. Rodker, Londra, 1929).

GUI, Bernard, *Practica Officii Inquisitionis heretice pravitate* (manuscris: în jurul anului 1324), ediție cu traducerea franceză de G. Mollat; *Manuel de l'Inquisiteur*, Les Belles Lettres, Paris, 1964, 2 vol.

GUTIERREZ, Jean Lazaro, *Opusculum de fascino*, Lyon, 1653.

HANSEN, Joseph, *Quelen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenvervolgungen im Mittelalter*, C. Georgi, Bonn, 1901; reeditat, Hildesheim, Olms, 1963.

HARTLIEB, Johann, *Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei*, ediție și traducere de Falk Eisermann și Eckhard Graf, Param, Ahlerstedt, 1989.

INSTITORIS, Henry; SPRENGER, Jacques, *Le marteau des sorcières*, prezentat și tradus de Armand Danet, Plon, Paris, 1973 (prima ediție, *Malleus maleficarum*, Strasbourg, 1486–1487; ediția germană de Peter Segl, Böhlau, Köln-Viena, 1988).

IZZI, G. (ed.), *Scrittori della jettatura*, Roma, 1980.

LEA, Henry Charles, *Materials toward a History of Witchcraft*, T. Voseloff, New York, 1957, 3 vol. (prima ediție: Philadelphia, 1939).

LE BRUN DE LA ROCHETTE, Claude, *Les Procez civil et criminel*, François Vaultier, Rouen, 1661 (prima ediție la Lyon, în 1609).

MASINI, Eliseo, *Sacro arsenale overo prattica del officio della Santa Inquisizione*, Genova, 1631 (ediția modernă, cu schimbarea de titlu, de Attilio Agnoletto, *Il manuale degli inquisitori*, Xenia, Milano, 1990).

MORELLET, André, *Abrégé du Manuel des Inquisiteurs*, 1762, prezentare și note de Jean-Pierre Guicciardi, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

PEREIRA, Bento, *Adversus Fallaces et superstitiosas artes id est de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica*, Lyon, 1594.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanfrancesco, *Strix sive de ludificatione daemonum*, Bologna, 1623 (ediția italiană de Albano Biondi, *Strega o delle illusioni del demonio*, Marsilio, Veneția, 1989).

PORTA, Giovan Battista Della, *De humana physiognomonia*, Napoli, 1599–1601 (ediția italiană de Mario Cicognani, *Della fisonomia dell'uomo*, Ugo Uganda, Parma, 1988).

RIO, Martin del, *Disquisitionum magicarum*, 3 volume, Louvain, 1599–1600 (a doua carte a fost tradusă în spaniolă, *La magia demoníaca*, editor Jesus Moya, Hiperión, Madrid, 1991).

RIVIERA, Cesare Della, *Il Mondo magico de gli heroi*, Milano, 1605.

ROSSI, Paolo (ed.), *La Magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, UTET, Torino, 1989.

SPEE, Friedrich von, *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von J. F. Ritter*, München, 1982.

TASSO, Torquato, *Gerusalemme liverata*, Parma, 1581 (ediție de Marziano Guglielminetti, Garzanti, Milano, 1974, 2 vol).

TASSO, Torquato, *Dialoghi*, ediție de E. Raimondi, vol. II, Florența, 1958.

THIERS, Jean-Baptiste, *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'Age classique*, prezentat de Jean-Marie Goulemot, Le Sycomore, Paris, 1984 (extras din opera publicată în 1679).

THOMASIUS, Christian, *Disputatio juris canonici de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas*, Halle, 1712.

Vocabolario degli Academici della Crusca, Veneția, 1612.

WIER, Jean, *De Lamiis*, Bâle, 1577 (traducere a unor fragmente alese de Aurora Tacus, *Le Streghe*, Sellerio, Palermo, 1991).

Iconografie

ADRIANI, Gert (ed.), *Anton Van Dyck. Italienisches Skizzenbuch*, Viena, 1940.

ADRIANI, Maurilio, *Italia magica. La magia nella tradizione italica*, Biblioteca di storia Patria, Roma, 1970.

Dévotions populaires dans les vignobles francs-comtois, catalogul expoziției: *Vignes à credit*, Besançon, Musée comtois, La Citadelle, 4 martie – 1 mai 1990.

Le Diable dans le folklore de Wallonie, Ministerul Comunității franceze, Comisia regală belgiană de folclor, Bruxelles, 1980.

Diables et diableries, Cabinet des estampes, Geneva, 1976.

FAGGIN, Giuseppe, *Le Streghe*, Longanesi, Milano, 1959.

Figures du démoniaque hier et aujourd'hui, facultățile universitare Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

GERE, J. A.; POUNCEY, Philip, *Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum*, British Museum Publications, 1983.

Goya. Catalogul expoziției Europalia-Espagne, Musées royaux des Beaux-Arts, Bruxelles, 1985.

POPHAM, A. E.; WILDE, Johannes, *The Italian Drawings at Windsor Castle. The Italian Drawings of the XV th and XVI th Centuries*, Phaidon Press, Londra, 1949.

Rops et la modernité. Catalogul expoziției Muzeului din Ixelles, 1991.

SCHILD, Wolfgang, *Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn des modernen Rechtsprechung*, Callwey, München, 1980.

Les Sorcières. Catalogul expoziției Bibliotecii Naționale, Paris, 1973.

Streghe, diavoli e morte. Incisioni e libri dei secoli XV–XX. Catalogul expoziției, Benevento; Museo del Sannio, 1988.

TOFANI, Annamaria Petrioli (ed.), *Inventario. Disegni esposti*, Leo Olschki, Gabineto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi, Florența, 1986–1987, 2 volume.

TURNER, Nicolas; Plazzotta, Carol, *Drawings by Guercino from British Collections*, Londra, 1991.

VILLENEUVE, Roland, *La Beauté du diable*, Berger-Levrault, Paris, 1983.

Bibliografie

ANKARLOO, Bengt, *Trolldomsprocesserna i Sverige*, A-B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm, 1971 (rezumat „Sweden", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 285–317).

ANKARLOO, Bengt; HENNINGSEN, Gustav (ed.), *Early Modern European Witchraft. Centre and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

AUGÉ, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris, 1975.

AUGÉ, Marc, „Ici et ailleurs: sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique", în *Annales* E.S.C., ianuarie–februarie, anul 34.

AUGÉ, Marc; HERZLICH, C. (ed.), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Arhivele contemporane, Paris, 1984.

BADER, Guido, *Die Hexenprozesse in der Schweiz*, Affoltern a. A., 1945.

BALANDIER, G., *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, Paris, 1985.

BARANOWSKI, Bohdan, *Procesz czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Towarzysto Naukowe, Lodz, 1952 (rezumat francez).

BAROJA: a se vedea CARO BAROJA, Julio.

BASCHET, Jérôme, „Les Conceptions de l'Enfer en France au XIV^e^ siècle: imaginaire et pouvoir", în *Annales E.S.C.*, anul 40, 1985, pp. 185–207.

BAUMGARTEN, Achim R., *Hexenwahn und Hexenverfolgung im Naheraum. Ein Beitrag zur Sozial-und Kulturgeschichte*, Frankfurt pe Main, 1987.

BAVOUX, Francis, *La Sorcellerie au pays de Quingey*, Servir, Besançon, 1947.

BAYER, Vladimir, *Ugovor z davlom. Procesi protiv carobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*, ediția a doua, Zagreb, 1982.

BECKMAN, Jacques, „Magie, grimoires et trésors cachés à Malmédy et à Marbais au XVIII^e^ siècle", în *Mélanges Elisée Legros. Enquête du musée de la vie wallonne*, vol. XII, nr. 133–144, Liège, 1973, pp. 121–163.

BECKMAN, Jacques, „Pathologie, thérapeutique et prophylaxie des maladies attribuées aux sortilèges", în *Actes du colloque sur la médecine populaire*, U.L.B., Bruxelles, 1975, pp. 57–74.

BECKMAN, Jacques, „Le diable d'après les procès de sorcellerie en Wallonie", în *Le Diable dans le folklore de Wallonie*, *op. cit*, pp. 52–67.

BÉGUIN, Albert, „Balzac et la fin de Satan", în *Satan*, *op. cit.*

BEHRINGER, Wolfgang, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Oldenburg, München, 1987.

BEHRINGER, Wolfgang, *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, DTV, München, 1988.

BEHRINGER, Wolfgang, „Erträge und Perspektiven der Hexenforschung", în *Historische Zeitschrift*, vol. 249, 1989, pp. 619–640.

BEHRINGER, Wolfgang, „Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgungen", în *Zeitschrift für historiche Forschung*, vol. 16, 1989, pp. 31–34.

BENNASSAR, Bartolomé (dir.), *L'Inquisition espagnole, XV^e–XIX^e siècle*, Hachette, Paris, 1979.

BENSA, A., *Les Saints guérisseurs du Perche Gouët*, Institutul de Etnologie, Muzeul Omului, Paris, 1978.

BETHENCOURT, Francisco, *O Imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisabona, Projecto Universidade Aberta, 1987 (rezumat „Portugal", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op.cit.*, pp. 403–422).

BETHENCOURT, Francisco, *Les Inquisitions modernes*, Institutul Universitar European, Florența, 1992, 2 volume dactilografiate.

BEYER, Christel, *„Hexen-Leut so zu Würzburg gerichtet". Der Umgang mit Sprache und Wirklichkeit in Inquisitionsprozessen wegen Hexerei*, Frankfurt pe Main, 1986.

BLAUERT, Andreas, *Frühe Hexenvervolgungen. Ketzer-, Zauberei-und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Junius, Hamburg, 1989.

BLAUERT, Andreas, *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Herausgegeben von Andreas Blauert*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1990.

BLÖCKER, Monica, „Wetterzauber: Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittellalter", în *Francia*, vol. 9, 1981, pp. 117–131.

BOLLÊME, G., *La Bible bleue. Anthropologie d'une littérature populaire*, Flammarion, Paris, 1975.

BOUREAU, Alain, A se vedea S. HOUDARD.

BOUTEILLER, M., *Sorciers et jeteurs de sorts*, Plon, Paris, 1958.

BOUTEILLER, M., *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, G.P. Maisonneuve și Larose, Paris, 1966.

BOY, D.; MICHELAT, G., „Croyence aux parasciences: dimensions sociales et culturelles", *Revue française de sociologie*, XXVII, 1986.

BOYER, Paul; NISSENBAUM, Stephen, *Salem possessed. The Social Origins of Witchcraft*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1971.

BREIDEN, H. *Die Hexenprozesse in der Grafschaft Blankenheim von 1589 bis 1643*, Bonn, 1954.

BRIGGS, Robin, *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

BROCKMANN, Doris; EICHER, Peter (ed.), *Die Politische Theologie Friedrich von Spees*, München, 1991.

BROYE, Christian, *Sorcellerie et superstitions à Genève (XVI^e–XVIII^e siècle)*, Le Concept moderne, Geneva, 1990.

BRUNS, Alfred (ed.), *Hexen-Gerichtsbarkeit im kurkölnischen Sauerland*, Schmallenberg-Holthusen, 1984.

BUTLER, E.M., *Ritual Magic*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1949.

CAMUS, Dominique, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Imago, Paris, 1988.

CARDINI, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Florența, 1979.

CARO BAROJA, Julio, *Les Sorcières et leur monde*, Gallimard, Paris, 1972 (prima ediție spaniolă, 1961).

CARREZ, Jean-Pierre, *Femmes en prison. Etude de 309 internées à la Salpêtrière de Paris d'après des interrogatoires de police (1678–1712)*, memoriu de conferențiariat, sub direcția lui Robert Muchembled, Universitatea Paris — XIII, 1993, inedit.

CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des formes symboliques* (traducere din germană), Minuit, Paris, 1972, 3, vol.

CASTEX, Pierre-Georges, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Corti, Paris, 1951.

CAZOTE, Jacques, *Le Diable amoureux*. Cronologie, prefață, bibliografie și note de Max Milner, Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

CELLIER, L., „l'Occultisme dans Consuelo", în *Romantisme, Revue du XIX^e siècle*, nr. 16, 1977, pp. 7–19.

CERTEAU, Michel de, „Une fête prisonnière", în *Le Monde*, 28 octombrie, 1971, p. 15.

CHIARA (doctor), „Les Diables de Morzine en 1861, ou les nouvelles possédées", în *Gazette médicale de Lyon*, Lyon, 1861.

CHOFFAT, Pierre-Han, *La Sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux: Dommartin, 1524–1528*, Caietele de istorie medievală din Lausanne, Lausanne, 1989.

CIRAC ESTOPAÑAN, Sebastián. *Los Procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunles de Toledo y Cuenca)*, Instituto Jeronimo Zurita, Madrid, 1942.

COELHO, António Borges, *Inquisição de Evora. Dos primórdios a 1668*, Caminho, Lisabona, 1987, 2 vol.

COHN, Norman, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age: fantasmes et réalités*, Payot, Paris, 1982 (prima ediție în engleză, 1975).

COLOMBANI, M.–F.; DUPONT, F., „Des sorcières comme vous et moi", *Le Nouveau F.*, 12 februarie 1983.

COLSON, O., „La Sorcellerie au pays wallon. Etat actuel de la croyance", în *Wallonia*, vol. 6, 7, 9; 13, 14, 15, 1898–1907.

CONSTANT, A. (doctor), *Relation d'une épidémie d'hystéro-démonopathie en 1861*, Paris, 1862.

„Contre les margoulins de l'irrationnel", *L'Événement du Jeudi*, 26 octombrie — 1 noiembrie 1989.

CONTRERAS, Jaime; HENNINGSEN, Gustav. „Forty four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540–1700): Analysis of a Historical Data Bank", în Gustav Henningsen și John Tedeschi (ed.), *op. cit.* pp. 100–129.

COULIANO, I. P, *Eros et magie à la Renaissance, 1484*, Flammarion, Paris, 1984.

CUNIOT, A. *Incroyable... mais faux!*, L'Horizon chimérique, Bordeaux, 1989.

„Du crime de sorcellerie", în *Belgique judiciaire*, vol. VIII, nr. 66, 18 august 1850.

DECKER, Rainer, „Die Hexenverfolgungen im Herzogtum Westfalen", în *Westfälische Zeitschrift*, vol. 131/132, 1981/1982, pp. 339–386.

DEDIEU, Jean-Pierre, *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e–XVIII^e siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989.

DEGN, C. (ed.), *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge*, Neumünster, 1983.

DELCAMBRE, Etienne, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et au XVII^e siècles*, Societatea de arheologie lorenă, Nancy, 3 vol., 1948–1951.

DELCAMBRE, Etienne, „La Psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie", în *Revue d'histoire de droit français et étranger*, seria a 4-a, anul 32, 1954, pp. 383–403 și 508–526.

DELEVOY, R.L., *Le Symbolisme*, Skira, Geneva, 1982.

„Le Diable revient. Sectes. Crimes rituels. Envoûtements. Rock satanique", *Le Nouvel Observateur*, 20–26 decembrie 1990.

DIENST, Heide, „Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in der österreichischen Ländern (15 bis 18. Jahrhundert)", în *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte*, editată de Erich Zöllner, OVB, Viena, 1986, pp. 70–94.

DINAUX, Arthur, „Exorcisme des Brigittines de Lille (1613)", în *Belgique judiciaire*, vol. II, nr. 90, 1844, col. 1471–1479.

DÖMÖTÖR, Tekla, *Hungarian Folk Beliefs*, Corvina, Budapesta; Indiana University Press, Bloomington, 1982.

„Douze ans de recherches sur l'histoire du crime et de la justice criminelle (1978–1990). Hommage à Yves Castan", în *IAHCCJ Bulletin*, Maison des sciences de l'Homme, Paris, nr. 14, 1991, pp. 6–155.

DUBOIS, E., „Croyances et cultes", *Folklore. Réjouissance. Le culte* (caiet U, manuscris), Biblioteca municipală, Bourg-en-Bresse, 1954.

DUHR, Bernhard, *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Köln, 1900.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée, vol. II, Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi* (prima ediție, 1971), ediția a treia, Gallimard, Paris, 1982.

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie, „La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècle", în M.-S. Dupont-Bouchat, W. Frijhff, R. Muchembled, *op. cit.*, pp. 41–154.

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie, „Sorcellerie et superstition: l'attitude de l'Eglise dans les Pays-Bas, XVI^e–XVIII^e siècle", în *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, sub direcția lui Hervé Hasquin; Editura Universității din Bruxelles, Bruxelles, 1984, pp. 61–83.

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie, „Stratégie de maintien de l'ordre en Belgique et en France au XIX^e siècle. La doctrine de la défense sociale", în *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft*, sub direcția lui E.V. Heyen, Frankfurt pe Main, 1986, pp. 79–105.

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie (dir.), „La Sorcellerie dans les Pays-Bas. De Hekserij in de Nederlanden", în *Anciens Pays et Assemblées d'Etats, Standen en Landen*, vol. LXXXXVI, 1987.

DUPONT-BOUCHAT, Marie-Sylvie; FRIJHOFF, Willem; MUCHEMBLED, Robert, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e–XVIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1978.

DURIEUX, Achille, „Sorciers et sorcières à Cambrai, în *Mémoires de la Société d'Emulation de Cambrai*, vol. 46, 1891, pp. 119–142.

EGIDO, Teófanes, „Las Modificaciones de la tipología: nueva estructura delictiva", în Joaquín Perez Villanueva et Bartolomé Escandell Bonet (ed.), *Historia de la Inquisicíon en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984, pp. 1380–1404.

ELIADE, Mircea, „Quelques observations sur la sorcellerie européenne", în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (tradus din engleză), Gallimard, Paris, 1978, pp. 93–124.

„Epidémie", *Libération*, 24 septembrie 1987.

EVANS, R.W.J., *Rudolph II and his World. A Study in intellectual History 1576–1612*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris, 1972 (prima ediție în engleză, 1937).

FABRE, D., „Le livre et sa magie. Les liseurs dans les sociétés pyrénéennes aux XIX^e et XX^e siècle", în *Pratiques de la lecture*, Rivages, Marsilia, 1985.

FARIN, Michael (ed.), *Heroine des Grauens. Wirken und Leben der Elisabeth Báthory in Briefen, Zeugenaussagen und Phantasiespielen*, P. Kirchheim, München, 1989.

FAVRET-SAADA, Jeanne, „Le malheur biologique et sa répétition", *Annales E.S.C.*, anul 26, 1971.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris, 1977.

FAVRET-SAADA, Jeanne, „La thérapie sans le savoir", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, vol. XXXI, 1985.

FAVRET-SAADA, Jeanne, „L'Invention d'une thérapie: la sorcellerie ocaine, 1887–1970", *Le Débat*, 40, mai–septembrie 1986.

FAVRET-SAADA, Jeanne; CONTRERAS, Josée, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

FEBVRE, Lucien, „Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?", în *Annales* (E.S.C.), vol. III, 1948, pp. 9–15.

FERRAN, P., „Civilisation. Mots de magie, magie des mots", *Reflets* (Revue des enseignants de français langue étrangère), nr. 13, iunie 1985.

FLINT, Valérie, I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

FORNARI, B., „Félicien Rops ou la modernité satanique" în *Rops et la modernité*, Catalogul expoziției Muzeului din Ixelles (Belgia), 1991.

„The Fourth IAHCCJ Conference at Waxholm (Sweden), 5–8 July 1990: Urban and Rural Crime". Rezumat în *IAHCCJ Bulletin*, Casa Științelor Omului, Paris, nr. 14, 1991, pp. 156–161.

„La France envoûtée. Exorcistes. Astrologues. Voyants. Marabouts", *Le Nouvel Observateur*, 22–28 februarie 1985.

„Francs-tireurs de la médecine", *Autrement*, nr. 9, mai 1977.

FRANZ, Gunter (ed.), *Friedrich von Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns*, Trier, 1991.

FREUND, J., *Sociologie de Max Weber*, P.U.F., Paris 1968.

GALASSO, Giuseppe, „Dalla « fattura » alla « ietatura »: una svolta nella « religione » superstiziosa »", în *L'Altra Europa. Per un antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1982, pp. 253–283.

GARIN, Eugenio, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari, 1976.

GEBHARDT, Horst Heinrich, *Hexenprozesse im Kurfürstentum Mainz des 17. Jahrhunderts*, Aschaffenburg, 1989.

GENDEBIEN, J., „La Sorcellerie et la possession,", în *Belgique judiciaire*, vol. IV, nr. 8, 28 decembrie 1845, col. 121–128.

GIELIS, Marcel, „The Netherlands Theologians' Views of Witchcraft and the Devil's Pact", în M. Gijswijt-Hofstra; W. Frijhoff (ed.), *op. cit.*, pp. 37–52.

GISWIJT-HOFSTRA, Marijke, „The European Witchcraft Debate and the Dutch variant", în *Social History*, vol. 15, 1990, pp. 181–194.

GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke; FRIJHOFF, Willem (ed.), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*, Universitaire Pers, Rotterdam, 1991.

GINZBURG, Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e–XVII^e siècle*, Verdier, Lagrasse, 1980 (prima ediție în italiană, 1966).

GINZBURG, Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris, 1992.

GIOVACCHINI, M., *Le Patois de Ménétreuil*, lucrare de conferențiariat de dialectologie, Universitatea din Dijon, 1985.

GÖLLNER, Carl, *Hexenprozesse in Siebenbürgen*, Cluj-Napoca, 1971.

GOMES DA SILVA, J-C., *L'Identité volée. Essai d'anthropologie sociale*, Editura Universității din Bruxelles, Bruxelles, 1989.

GRELOT (Abate), „Le Diable et le Mal. Question au théologien, *Panorama*, în afara seriei nr. 12, „Le Diable", 1989.

GROS, D., *La Profession d'astrologue. Etude sociologique d'une profession marginale: statut, vocation, pratique*, teza pentru doctoratul celui de-al treilea ciclu, Școala de înalte studii în științe sociale, 1983.

HABGIER-TUCZAY, Christa, *Magie und Magier im Mittelalter*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1992.

HALLEUX, R.; OPSOMER, C., *Herbiers, bestiaires et lapidaires* Turnhout, Brepols (în pregătire).

HANSEN, Bert, „Science and Magic", în David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Age*, Chicago University Press, Chicago, 1978, pp. 483–503.

HANSEN, Chadwick, *Sorcellerie à Salem*, Denoël, Paris 1971 (prima ediție americană, 1969).

HARENG, J. B., „Le gentil couple cuisinait le cadavre à la diable", *Libération*, 9 noiembrie 1983.

HARMENING, Dieter, *Superstitio: Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlichthelogischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Schmidt, Berlin, 1979.

HARMENING, Dieter (ed.), *Hexen heute. Magische Traditionen und neue Zutaten*, Würzburg, 1991.

HASTRUP, Kirsten, „Iceland", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 383–401.

HAVELANGE, Carl, „Médecine traditionnelle ou exercice illégal de l'art de guérir. Les empiriques liégeois au XIX^e siècle", în *Revue médicale de Liège*, vol. XXXVIII, nr. 19, 1 octombrie 1984.

HEIKKINEN, Antero; KERVINEN, Timo, „Finland", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.* pp. 319–338.

HEINEMANN, Evelyn, *Hexen und Hexenglauben. Eine historischsozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt pe Main, 1986.

HENNINGSEN, Gustav, *The Witches' Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*, University of Nevada Press, Reno, 1980.

HENNINGSEN, Gustav, „The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath", în Bengt Ankarloo și Gustav Henningsen (ed.), *op. cit.* pp. 191–215.

HENNINGSEN, Gustav; TEDESCHI, John, *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois U.P., Dekalb, 1986.

HERNER, János, *Rontás és igézés. Politikai boszorkányper Erdélyben 1668–1688*, Interart, Budapesta, 1988.

HERNER, János (ed.), *Bornemisza Anna megbüvöltetése. Boszorkányok Erdely politikai küzdelmeiben 1678–1688*, MTA Könyvtár, Budapesta-Seghedin, 1988.

HEUPGEN, Paul, „Les enfants sorciers en Hainaut au XVII^e siècle", în *Bulletin de la Commission royale des anciennes lois et ordonnances de Belgique*, vol. 13, 1933, pp. 457–479.

HONEGGER, Claudia (ed.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines Culturellen Deutungsmusters*, Frankfurt pe Main, 1978.

HORNA, Richard, *Zwei Hexenprozesse in Pressburg zu Beginn des XVII. Jahrhunderts*, Bratislava, 1933.

HORST, G., „Allemagne: triomphe de l'occultisme dans les écoles", *30 jours*, „Le Retour de Belzébouth", ianuarie 1989.

HOUDARD, Sophie, *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, prefață de Alain Boureau, Cerf, Paris, 1992.

JOHANSEN, Jens Christian, *Da Djaevelen var ude ... Troldodom i det 17. århundredes Danmark*, Odense Universitetsvorlag, Odense, 1991 (bogat rezumat în franceză).

JOISTEN, C. și A. „Cinq figures de magiciens en Dauphiné et Savoie", *Le Monde alpin et rhodanien*, nr. 1, 1986.

JOLLY, Karen Louise, „Magic, Miracle and Popular Practice in the Early Medieval West: Anglo-Saxon England", în Jacob Neusner și alții (ed.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford University Press, New York, 1989, pp. 166–182.

JULLIARD, André, „Le don du guérisseur. Une position religieuse obligée", *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 54, 1982.

JULLIARD, André, „Du pain, du vin, du lard ... Contribution à l'étude des systèmes d'hygiène alimentaire populaire dans les sociétés rurales de Bugey (Ain)", *Le Monde alpin et rhodanien*, 1983, nr. 1–2.

JULLIARD, André, *Gestes et paroles populaires du malheur. Pratiques médicales magiques et sorcellerie dans les sociétés rurales contemporaines de la Bresse et du Bugey*, teza pentru doctoratul de stat în litere și științe umane, Universitatea René Descartes, Paris - V, 1985.

JULLIARD, André, „Voir le corps pour barrer le mal", în *Le Corps humain: nature, culture, surnaturel*, CTHS, Paris, 1985.

JULLIARD, André, „Un savoir non désiré. La transmission des dons chez les leveurs de maux", în *L'Education rurale* (Cahiers Binet-Simon, nr. 1/2), Eres, Toulouse, 1991.

KAISER, G., „L'hypnotisme devant la loi", în *Journeaux des Tribunaux*, nr. 447–448, 1887, col. 937–957.

KAK, Juhan, „Estonia II", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 273–284.

KAMBER, Peter, „La chasse aux sorciers et aux sorcières dans le pays de Vaud", în *Revue historique vaudoise*, 1982, pp. 21–33.

KAPFERER, J. N., *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Seuil, Paris, 1987.

KELLER, Wilhelm Otto, *Hexer und Hexen in Miltenberg und der Cent Bürgstadt*, Miltenberg, 1989.

KIECKHEFER, Richard, *European Witch-Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*, Routledge, Londra, 1976.

KIECKHEFER, Richard, *The Repression of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool, U. P., Liverpool, 1979.

KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge U.P., Cambridge (Mass.), 1989.

KIECKHEFER, Richard, „Erotic Magic in Medieval Europe", în Joyce Salisbury (ed.), *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York, Garland, 1991, pp. 30–55.

KLANICZAY, Gábor, „Shamanistic Elements in Central European Witchcraft", în *Shamanism in Eurasia*, ed. de Mihály Hoppál, Herodot, Göttingen, 1983, pp. 404–422.

KLANICZAY, Gábor, „Decline of Witches and Rise of Vampires in 18th Century Habsbourg Monarchy", în *Ethnologia Europea*, vol. 17, 1987, pp. 165–180.

KLANICZAY, Gábor, „Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 219–255.

KLANICZAY, Gábor, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Polity Press, Cambridge, 1990.

KLANICZAY, Gábor, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*, Wagenbach, Berlin, 1991.

KLANICZAY, Gábor; PÖCS Eva (ed.), *Witch Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe*, Colocviul din 1988 la Budapesta, în *Acta Ethnographica Hungarica*, vol. 37, 1991–1992.

KLUCKHOHN, Klyde, *Navaho Witchcraft*, Beacon Press, Boston, 1967 (prima ediție 1944).

KNIBIEHLER, Yvonne; FOUQUET, Catherine, *La Femme et les médecins*, Hachette, Paris, 1983.

KOCI, Joseph, *Carodejnicke procesy; z dejin inkvizice a carodejnickych procesu v ceskych zemich v 16–18 stoleti*, Praga, 1973.

KOMÁROMY, András, „A bübájos Báthory Anna", în *Századok*, vol. 28, 1894, pp. 298–314.

KOMÁROMY, András, „Listius Anna Rozina bünapöréhez", în *Történelmi Tár*, 1897, pp. 626–652.

KOMÁROMY, András, *Magyaroszagi boszorkanyperek okleveltara*, Magyar Tud. Akadémia, Budapesta, 1910.

KORCZ, Wladyslaw, *Swpólniczki diabla czyli o procesach czarownic na Slasku w XVII wieku*, Slaski Instytut Naukowy, Katowice, 1985.

KORS, Alan C.; PETERS Edwards, *Witchcraft in Europe, 1100–1700: A Documentary History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972.

KOVÁCS, Zoltán, „A boszorkányuldözés Oroszországban", în Ethnographia, vol. 83, 1973, pp. 207–216.

KRISTÓF, Ildikó, *Boszorkányuldözés Debrecenben és Bihar vármegyében a 16/18 szazadban*, în curs de apariție.

KUNSTMANN, Hartmut H, *Zauberwahn und Hexenprozess in der Reichsstadt Nürnberg*, Korn und Berg, Nürnberg, 1970.

KUNZE, Michael, *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft*, The Chicago U.P., Chicago, 1987.

LABOUVIE, Eva, *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*, Fischer, Frankfurt pe Main, 1991.

LAGERLÖF-GÉNETAY, Birgitta, *De svenska Häxprocessernas utbrottsskede 1668–1671. Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ecklesiastik kontext*, Almqvist & Wiskell, Stockholm, 1990 (rezumat în engleză, pp. 211–223).

LAGRÉE, Michel, „Le démoniaque et l'histoire", în *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui*, facultățile universitare Saint-Louis, Bruxelles, 1992, pp. 13–29.
LANGE, U., *Untersuchungen zu Bodins Demonomanie*, Frankfurt pe Main, 1970.
LANNETTE, Claude, „Les pratiques magiques dans la vallée de la Risle sous Louis XIV: enquête et répression judiciaire", în *Actes du 107e Congrès national des Sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine*, vol. I, 1984, pp. 313–337.
LARNER, Christina, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
LEA, Henry Charles, *A History of the Inquisition of Spain*, Macmillan, New York, 1906–1907, 4 vol.
LEBIGRE, Arlette, *L'Affaire des Poisons*, Complexe, Bruxelles, 1989.
LEBRUN, François, „Le traité des superstitions de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVIIe siècle", în *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. LXXXIII, 1976, pp. 443–465.
LEHMANN, Arthur C.; MYERS, James E. (ed.), *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, Mayfield Publishing Company, Londra și Palo Alto, 1985.
LEHMANN, Hartmut, „The Persecution of Witches as Restoration of Order: The Case of Germany, 1590s–1650s", în *Central European History*, vol. 21, 1988, pp. 107–121.
LÉONARD, Jacques, *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs*, Aubier, Paris, 1981.
LEPROUX, M., *Médecine, magie et sorcellerie. Contribution au folklore charentais*, P.U.F., Paris, 1954.
LE ROY LADURIE, Emmanuel, „L'Aiguillette", în *Le Territoire de l'historien*, vol. II, Gallimard, Paris, 1978, pp. 136–149.
LEVACK, Brian P., *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps modernes*, Seyssel, Champ Vallon, 1991 (ediție americană originală, 1987).
LEVACK, Brian P., *Witchcraft, Magic and Demonology*, vol. 2, *Witchraft in the Ancient World and the Middle Ages*, Garland, Hamden (Connecticut), 1992.
LÉVI-STRAUSS, Claude, Prefață la lucrarea lui Marcelle Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, 1958.
LÉVI-STRAUSS, Claude, „Le sorcier et sa magie", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958 (1949).
LIGERON, Louis, „La jurisprudence du parlement de Dijon en matière de sorcellerie au début du XVIIe, în *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, vol. 33, 1975–1976, pp. 281–289.
LISON TOLOSANA, Carmelo, *Brujería. estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, Madrid, 1979.
LLORENTE, Juan Antonio, *Histoire critique de l'Inquisition en Espagne*, Paris, 1817–1818, 4 vol.
LORENZ, Sönke, *Aktenversendung und Hexenprozesse*, Lang, Frankfurt pe Main, 3 vol., 1982–1983.

LOUX, Françoise, *L'Homme et son corps dans la société traditionnelle* (catalog de expoziție), Réunion des musées nationaux, Paris, 1978.

LOUX, F.; RICHARD, P., *Sagesses du corps. La santé et la maladie dans les proverbes français*, G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1978.

MACFARLANE, Alan D. J., *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1970.

MADAR, Maia, „Estonia I", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op.cit.*, pp. 257–272.

MAJASTRE, J-O.; DECAMP, E., *Guides de haute montagne*, Glénat, Grenoble, 1988.

MAJAX, G., *Les Faiseurs de miracles*, Michel Lafon, Paris, 1992.

MALINOWSKI, B., *The Dynamics of Cultural Change*, Yale University Press, New Haven, 1954.

MANDROU, Robert, *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, Fayard, Paris, 1979.

MARTIN, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

MARTINO, B., *Les Chants de l'invisible*, film de televiziune, producție Flach Film și Antenne 2, 1990.

MARX, Jean, *L'Inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XVI^e siècle au début du règne de François I-er*, Honoré Champion, Paris, 1914.

MASSALSKY, Alain, *La Sorcellerie en France au XVIII^e siècle*, memoriu D.E.A. sub direcția lui Robert Muchembled, Universitatea Paris-I, 1992, inedit.

MATTHEWS GRIECO, Sarah F., *Ange ou Diablesse? La représentation de la femme au XVI^e siècle*, Flammarion, Paris, 1991.

MAUSS, Marcel, *Oeuvres*, Minuit, Paris, 1968–1969, 3 vol.

MEIGNAT, Christophe. *Histoire de sorciers; histoire et sorciers*, D.E.A., sub direcția lui Monique Bourin și Robert Sauzet, Universitatea din Tours, 1992, inedit.

MENDRAS, H., *La Fin des paysans. Innovations et changements dans l'agriculture française*, S.E.D.E.I.S., Paris, 1967.

MERZBACHER, Friedrich, *Die Hexenprozesse in Franken*, München, 1970.

MESNARD, Pierre, „La démonomanie de Jean Bodin", în *Opera e il pensiero di G. Pico Della Mirandola*, Florența, 1965, vol. II, pp. 333–356.

„La Messe noire de Marseillette" și „Les Braises de Lucifer", *Le Progrès*, 8 și 13 noiembrie 1983.

MICHELET, Jules, *La Sorcière*, ed. de Robert Mandrou, Paris, Julliard, 1964 (și Garnier-Flammarion, Paris, cronologie și prefață de P. Viallaneix, 1966).

MIDELFORT, H.C. Erik, *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford U.P., Stanford, 1972.

MILNER, Max, *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire (1772–1861)*, Corti, Paris, 1960, 2 vol.

MONTER, E. William, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", în *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2, 1971–1972, pp. 435–453.

MONTER, E. William, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*, Cornell U.P., Ithaca, 1976.

MONTER, E. William, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

MONTER, E. William; TEDESCHI, John, „Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisition, Sixteenth to Eighteenth Centuries", în Gustav Henningsen și John Tedeschi (ed.), *op. cit.*, pp. 130–157.

MORONI, Gaetano, „Magia", în *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico,* vol. XLI, Veneția, 1846, pp. 301–309.

MUCHEMBLED, Robert, *La Sorcière au village (XV^e–XVIII^e siècle),* Gallimard-Julliard, coll. „Archives", Paris, 1979; reeditat, „Folio Histoire", 1991.

MUCHEMBLED, Robert, *Les dernies bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV,* Ramsay, Paris, 1981.

MUCHEMBLED, Robert, „L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles", în *Annales E.S.C.*, anul 40, 1985, pp. 283–305.

MUCHEMBLED, Robert, *Sorcières, justice et société aux XVI^e et XVII^e siècles,* Imago, Paris, 1987.

MUCHEMBLED, Robert, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absoluts, XV^e–XVIII^e siècle,* A. Colin, Paris, 1992.

MUCHEMBLED, Robert, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e–XVIII^e siècle),* Desclée, Paris, 1993.

MURRAY, Alexander, „Missionaries and Magic in dark-age Europe", în *Past and Present*, vol. 136, 1992, pp. 186–205.

MURRAY, Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe,* Oxford U.P., Oxford, 1921.

NAESS, Hans Eyvind, „Norway", în B. Ankarloo, G. Henningsen (ed.), *op. cit.*, pp. 367–382.

NAHL, Rudolf van, *Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas. Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Weyers (1515–1588),* Bonn, 1983.

NISARD, C., *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage,* G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968 (prima ediție, 1854).

NYPELS, J.S.G., *Législation criminelle de la Belgique. Commentaire et complément du code pénal belge*, Bruxelles, 1868 (prima ediție, 1854).

OPLINGER, John, *The Politics of Demonology. The European Witch-Craze and the Mass Production of Deviance*, Londra, 1990.

OWST, G.R., „Sortilegium in English homiletic literature in the fourteenth Century", în J. Conway Davies (ed.), *Studies presented to Sir Hilary Jenkinson*, Oxford University Press, Londra, 1957, pp. 272–303.

PAIVA, José Pedro, *Praticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na dioceze de Coimbra (1650–1740)*, Minerva, Coimbra, 1992.

PALOU, Jean, *La sorcellerie*, P.U.F., Paris, 1971 („Que sais-je?")

Pandectes belges, t. 50, Bruxelles, 1895, nr. 4210, Hypnotisme.

PANNETIER, F., *Notes et documents divers concernant Pont-de-Vaux*, Biblioteca municipală din Pont-de-Vaux (manuscris), 1900.

PARAVY, Perette, „A propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (în jurul anului 1436)", în

Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age. Temps modernes, Școala franceză de la Roma, 1979, pp. 333–379.

PARINETTO, Luciano, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, La Nuova Italia, Florența, 1974.

PARKER, Geoffrey, „Crime and the Early Modern Historian. A Review Article", în *Tijdschrift voor Geschiedenis*, anul 94, 1981, pp. 595–601.

PAULUS, Nikolaus, *Hexenwahn und Hexénprozess, vornehmlich im 16. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1910.

„La pensée scientifique et les parasciences", documentele colocviului *Les Citoyens et les parasciences* (organizat de Cetatea științelor și industriei și jurnalul *Le Monde*), Albin Michel, Paris, 1993.

PETERS, Edward, *The Magician, the Witch and the Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1978.

PETITAT, André, „Un système de preuve empirico-métaphysique: Jean Bodin et la sorcellerie", în *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXX, 1992, pp. 79–101.

PINIES, J.-P., *Figures de la sorcellerie languedocienne. Bréish, endevinaire, armièr*, C.N.R.S., Paris, 1983.

PINON, R., „Une très vieille prière à sainte Apolline", *Enquêtes du musée de la vie wallonne*, vol. XV, 1980–1981, pp. 169–172.

PÓCS, Eva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki, 1989.

POHL, Herbert, *Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17 Jahrhundert*, Wiesbaden, 1988.

PONSOT, P. „Sorcellerie et croyances populaires en Bresse bourguignonne", *Le Croyant*, nr. 1, iulie, 1987.

PORCHE, F. *Baudelaire, histoire d'une âme*, Flammarion, Paris, 1945.

POTEL, J., „Les Français et le diable", *Panorama*, în afara seriei, nr. 12, „Le Diable", 1989.

POURRAT, H. *Gaspard des montagnes*, le Livre de poche, Paris, 1966 (prima ediție, 1922).

„Le pouvoir des magiciens. Parapsychologie. Numérologie. Chiromancie. Médecines parallèles. Voyances", *Le Nouvel Observateur*, 1–7 iunie 1989.

PRAZ, Mario, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX^e^: le romantisme noir*, Denöel, Paris, 1977 (prima ediție italiană, 1966).

QUAIFE, G.R., *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londra, 1987.

RAPP, Ludwig, *Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Innsbruck, 1874.

RAVERAT, A., *Les vallées du Bugey*, vol. 2, Lyon, 1867.

REGUERA, Iñaki, *La Inquisición española en el País Basco (el tribunal de Calahorra, 1513–1570)*, Txertoa, San Sebastián, 1984.

RENCZES, Andrea, *Wie löscht man eine Familie aus? Eine Analyse Bamberger Hexenprozesse*, Pfaffenweiller, 1990.

REUSS, Rodolphe, *La Sorcellerie au XVI^e et au XVII^e siècles, particulièrement en Alsace d'après des documents en partie inédits*, Cherbuliez, Paris, 1871 (reeditare, Steinbrunn, 1987).

RIDDER-SYMOENS, Hilde de, „Intellectual and Political Backgrounds of the Witch-Craze in Europe", în *La Sorcellerie dans les Pays-Bas*, sub direcția lui M.S. Dupont-Bouchat, *op.cit.*, pp. 37–64.

RIEZLER, Sigmund, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der algemeinen Entwickelung dargestellt*, Stuttgart, 1896.

RIPA, Yannick, *Histoire du rêve*, Olivier Orban, Paris, 1988.

ROCHELANDET, Brigitte. *La Répression de la sorcellerie aux XVI^e et XVII^e siècles. Contribution à l'analyse du phénomène en Franche-Comté*, 1992, 2 volume inedite.

ROECK, Bernd, „Wahrnehmungsgeschichtliche Aspekte des Hexenwahns–ein Versuch", în Historiches Jahrbuch, vol. 112, 1992, pp. 72–103.

ROMEO, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Contrariforma*, Sansoni, Florența, 1990.

ROSENWEIG, L., „Le retour de Satan", *Libération*, 9 octombrie 1894.

RUMMEL, Walter, *Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse, 1574–1664*, Göttingen, 1991.

RUSSEL, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell U.P., Ithaca, 1972.

SALLMANN, Jean-Michel, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Aubier, Paris, 1986.

Satan. Număr special al revistei *Etudes carmélitaines*, Paris, 1948.

„Satan le beat", *Libération*, 7 martie, 1990.

SCHIEDER, Wolfgang (ed.), *Hexenverfolgung in der dörflichen Gesellschaft*, Göttingen, 1990.

SCHORMANN, Gerhard, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland*, August Lax, Hildesheim, 1977

SCHORMANN, Gerhard, *Hexenprozesse in Deutschland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1977.

SCHORMANN, Gerhard, *Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kürfürsten von Köln*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1991.

SCHRAMM, Ferenc, *Magyarországi boszorkányperek. 1526–1768*, Akadémiai, Budapesta, 1970 (vol. I și II) și 1982 (vol. III).

SCHWERHOFF, Gerd, „Aufgeklärter Traditionalismus — Christian Thomasius zu Hexenprozeß und Folter", în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, vol. 104, 1987, pp. 247–260.

SCHWILLIUS, Harald, *Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Würzburg, 1992.

SEGER, Otto, „Der letzte Akt im Drama der Hexenprozesse in der Grafschaft Vaduz und Herrschaft Schellenberg", în *Jahrbuch des Historischen Vereins des Fürstentums Liechtenstein*, vol. 57, 1957, pp. 137–227 și vol. 59, 1959, pp. 331–349.

SEGL, Peter (ed.), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, Köln-Berlin, 1988.

SHARPE, J.-A. *Judicial Punishment in England*, Faber and Faber, Londra, 1990.

SIMMEL, G., *Secret et sociétés secrètes*, Circe, Paris, 1991 („Soziologie", vol. 1, prima ediție 1908).

SIMMONET, *M. Images et messagēs de l'au-delà*, Editura Rocher, Monaco, 1991.

SINDELAR, Bedrich, „Konec v teresiánské dobe u nas", în *Sborník Prací Filosofické Faculty. Brnenské University*, Seria Historica, vol. 19, 1970, pp. 89–107.

SINGER, G. A., *„La Vauderie d'Arras", 1459–1491. An Episode of Witchcraft in Later Medieval France*, teză a Universității din Maryland, University Microfilm International, Ann Harbor, 1974.

SOLDAN, Wilhelm G., *Geschichte der Hexenprozesse aus den Quellen dargestellt*, Stuttgart, 1843; ediția a doua de H. Heppe, Stuttgart, 1880; ediția a treia de Max Bauer, München, 1912.

SOMAN, Alfred, *Sorcellerie et justice criminelle. Le parlement de Paris (XVI^e–XVII^e siècle)*, Variorum, Hampshire, 1992.

„La Sorcellerie en Flandre", în *Belgique judiciaire*, vol. VIII, nr. 54, 7 iulie 1850, col. 865–869.

Sorcières. Les femmes vivent, nr. *22*, „La sorcellerie", Ed. Garance, Paris, s. d.

„Sorciers des métropoles", *Nouvelle revue d'Ethnopsychiatrie*, nr. 8/9, 1987.

SOUTIF, M.; GUIGNY, A., „Quand frappent les esprits", *Géo*, septembrie 1989.

SUMMERS, Montague, *The Geography of Witchcraft*, Kegan Paul, Londra, 1927.

TAZBIR, Janusz, „Hexenprozesse in Polen", în *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 71, 1980, pp. 280–307.

TEDESCHI, John, „Apunti sulla *Instruction pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*", în *Annuario dell'Instituto Storico Italiano per L'Età Moderna e Contemporanea*, vol. XXXVII–XXXVIII, 1985–1986, pp. 219–241.

TEDESCHI, John, „The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 131, 1, 1987, pp. 92–111.

TERRAY, E., Séminaire sur *La Sorcellerie*, Universitatea din Vincennes, 1978–1979 (note manuscrise de A. Julliard).

THIESER, Bernd, *Die Oberpfalz im Zusammenhang des Hexenprozessgeschehens im Süddeutschen Raum während des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bayreuth, 1987.

THORNDIKE, Lynn, *The History of Magic and Experimental Science*, MacMillan and Columbia University Press, New York, 1923–1958, 6 vol.

TONDRIAU, Julien, *L'Occultisme*, Marabout-University, Verviers, 1964.

TORRES, José Veiga, „Uma longua guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa. A Inquisição de Coimbra", în *Revista de História das Ideias*, vol. 8, 1986, pp. 59–70.

TRAIMOND, Bernard, *Le Pouvoir de la maladie. Magie et politique dans les Landes de Gascogne, 1750–1826*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1988.

TRAIMOND, Bernard, „Le sorcier dans les Landes", în *Forêt, villageois et marginaux, XVI^e–XX^e siècle*, prezentat de Andrée Corvol, C.N.R.S. – L.H.M.C., Paris, 1991, pp. 18–24.

TREVOR-ROPER, Hugh, „L'épidemie de sorcellerie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles", în *De la Réforme aux Lumières*, de același autor, Gallimard, Paris, 1972, pp. 132–236.

TSCHAIKNER, Manfred, „Damit das Böse ausgerottet werde". *Hexenverfolgungen in Vorarlberg im 16. und 17. Jahrundert*, Bregenz, 1992.

UNVERHAU, Dagmar, *Von Toverschen und Kunstfruhwen in Schleswig, 1548–1557. Quellen und Interpretationen zur Geschichte des Zauber-und Hexenwesens*, Schleswig, 1980.

VALENTINITSCH, Helfried (ed.), *Hexen und Zauberer. Die grosse Verfolgung — ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, Leykam, Viena, 1987.

VAN DÜLMEN, Richard (dir.), *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.–20. Jahrhundert*, Fischer, Frankfurt pe Main, 1987.

VÉNARD, Marc, „La hantise du diable", în *Le temps des confessions (1530–1620/30)*, sub coordonarea lui Marc Vénard (*Histoire du christianisme*, vol. 8), Editions Minuit, Paris, 1981.

VIATTE, Auguste, *Victor Hugo et les Illuminés de son temps*, ediția a doua, Montréal, 1942.

VIGNE, D., *La France des médecines sauvages*, 6 filme de televiziune, coproducție FR3 și S.F.P., 1977.

VILLETTE, abate Pierre, „La Sorcellerie à Douai", în *Mélanges de science religieuse*, Lille, vol. 18, 1961, pp. 123–173.

VILLETTE, abate Pierre, *La Sorcellerie et sa répression dans le Nord de la France*, Paris, La Pensée universelle, 1976.

VINCENT, P., „A Bonneville. Laurent a tiré sur le « sorcier » pour tuer « le sort » qu'il lui avait jeté", *Essor savoyard*, 23 noiembrie 1984.

WAARDT, Hans de, *Toverij en Samenleving. Holland 1500–1800*, Rotterdam, 1991.

WAGNER, Robert-Léon, *Sorcier et magicien*, Droz, Paris, 1940.

WALKER, D. P., *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, Londra, Warburg Institute, 1958; retipărit University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1975.

WALZ, Rainer, „Der Hexenwahn vor dem Hintergrund dörflicher Kommunikation", în *Zeitsehrift für Volkskunde*, vol. 82, 1986, pp. 1–18.

WALZ, Rainer, „Der Hexenwahn im Altag. Der Umgang mit verdächtigen Frauen", în *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, vol. 43, 1992, pp. 157–168.

WEBER, Hartwig, *Kinderhexenprozesse*, Insel Verlag, Frankfurt pe Main, 1991.

WEBER, Max, *Economy and Society* (traducere din germană), vol. I, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 399–634.

WITTMANN, Pius, „Die Bamberger Hexenjustiz 1595–1631", în *Archiv für das Katholische Kirchenrecht*, vol. 50, 1883, pp. 177–223.

YOURCENAR, Marguerite, *L'Oeuvre au noir*, Gallimard, Paris, 1968.

ZIEGELER, W., *Möglichkeiten der Kritik am Zauber- und Hexenwesen im ausgehenden Mittelalter*, Köln–Viena, 1973.

ZIEGLER, G., „Les aiguilles du diable au pays de Gaspard des montagnes", *Le Dauphiné libéré*, 14 aprilie, 1985.

ZGUTA, Russel, „Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", în *American Historical Review*, vol. 82, 1977, pp. 1187–1207.

ZUMTHOR, Paul, „Le tournant romantique", în *Satan, op. cit.*

Cuprins

Introducere
Magia și vrăjitoria din vechime și pînă astăzi
(Robert Muchembled) 5

Partea întîi
ORIGINILE

Capitolul I
Magia și vrăjitoria în Europa medievală
(Richard Kieckhefer) 15

Concepțiile medievale ale magiei 16
Magia medicală și protectoare 19
Magia ca divertisment 21
Divinația 22
Vrăjitoria 24
Magia astrală și necromanția 27
Procesele necromanției 29
Vrăjitorie conspiratoare: dezvoltarea unui nou concept 32
Vrăjitorie și necromanție 37
Elementele șamanice ale vrăjitoriei 38
Urmăriri judiciare tipice împotriva vrăjitoriei 39
Procese laice și ecleziastice ale vrăjitoriei 42
Magii Renașterii 44

Partea a doua
TIMPUL RUGURILOR
(din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea)

Capitolul II
Prigoanele timpurii. Vrăjitoria în Elveția
(William Monter) 49

Apariția sabatului vrăjitoarelor în secolul al XV-lea 49

O epocă de tranziție (1480–1560) 53
Apogeul prigoanei (1560–1670) 54
Cîteva procese tîrzii 58

Capitolul III
Germania, „mama atîtor vrăjitoare" și centrul persecuțiilor
(Wolfgang Behringer) 60

Germania și vrăjitoarele 61
Progresele cercetării 63
Credințele populare privind vrăjitoria diabolică 66
Primele procese ale secolului al XV-lea 68
Cronologia prigoanelor 70
Geografia vînătorii de vrăjitoare 73
Zece mari persecuții 75
Generații chinuite 80
Partea juriștilor și partea poporului 81
Solomonarii din scurta epocă glaciară 86
Mai mult de 20 000 de ruguri? 88
Intensitatea vînătorilor de vrăjitoare 89
Putere centrală, presiuni locale 93
Întrebări în suspensie 95
Teorii explicative. Centru și periferie? 96

Capitolul IV
Pămînturi pline de contraste. Franța, Țările de Jos, Provinciile Unite
(Robert Muchembled) 101

Soarele negru al lui Satan 102
Munții diabolizați din secolul al XV-lea 104
Noua demonologie din perioada războaielor religioase 107
O linie de frontieră confesională 111
Sfîrșitul rugurilor în Provinciile Unite 113
Vrăjitoarele vîrstei baroce în Franța (1580–1630) 116
Periferiile sataniste sub domnia lui Ludovic al XIV-lea 120
Cele două Franțe ale absolutismului 123
Vrăjitoarele și farmecele 124
Două universuri paralele 126

Capitolul V
Insulele Britanice. O privire de ansamblu
(James Sharpe) 131

Importante diferențe regionale 131
De la realitate la teatru 135

O vrăjitorie foarte specifică în Anglia? ... 137
„Vrăjitoarele bune" și spiritele familiare ... 139
Locul diavolului ... 141
Vrăjitoarele engleze în fața tribunalelor ... 142
Scoția: pentru combaterea „dușmanilor lui Dumnezeu" 145
Marile panici scoțiene ... 147
Credințele magice în Scoția ... 149
Sfîrșitul proceselor și „declinul magiei" 153
Scepticismul elitelor ... 153
Persistența „superstițiilor" populare ... 158
Mode gotice, ocultism și literatură 161

Capitolul VI
Un univers saturat de magie. Europa meridională
(Francisco Bethencourt) 163

Practica și credințele magice ... 163
Deochiul și farmecele ... 165
Vraci, ghicitori, astrologi ... 168
Agenți magici și figuri mitice ... 173
Vraciul și vrăjitoarea 175
Pactele demonice 177
Vrăjitorii epici 178
Mitul sabatului ... 180
Donne de fuori, benandanti ... 182
Domesticirea gîndirii magice 183
Manualele confesorilor ... 184
Opere de demonologie ... 186
Imagini ale sabatului și ale vrăjitoarelor 187
Prigoana împotriva vrăjitoriei ... 192
Un delict minor pentru Inchiziție 195
Prăbușirea unei viziuni despre lume 198

Capitolul VII
Magiile scandinave și vrăjitorii din Nord
(Bengt Ankarloo) ... 200

Geografia istorică nordică ... 200
Magie și vrăjitorie în epoca vikingă ... 201
Prima legislație și rolul Bisericii în Evul Mediu ... 202
Secolul al XVI-lea: de la magie la vrăjitoria demonică ... 203
Marile persecuții în Danemarca, Norvegia și Islanda ... 209
Marile persecuții de după 1660: Suedia, Finlanda, Livonia ... 213
Privire de ansamblu 221

Capitolul VIII
Ruguri târzii în Europa Centrală și Orientală
(Gábor Klaniczay) 222

O nouă privire 222
Începuturile medievale 224
Valurile de persecuție din secolele al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea 226
Circumstanțele juridice ale persecuțiilor 232
Vînătoarea de vrăjitoare și religia 233
Cauzele sociale 236
Credințe arhaice și moderne 238

Partea a treia
MAGIILE CONTEMPORANE

Capitolul IX
Diavolul îmblînzit. Vrăjitoria reconsiderată. Magia și vrăjitoria în secolul al XIX-lea
(Marie-Sylvie Dupont-Bouchat) 245

Diavolul îmblînzit 247
Medicii împotriva „empiricilor" și a altor șarlatani 249
Scene de vrăjitorie rurală 253
Importanța visului sau gustul cîștigului: cabinetele urbane 257
Hipnotism, isterie și posedare: certitudini ale justiției, ezitări ale medicinei 259
Vrăjitoria reconsiderată 262
Diavolul reinventat, vrăjitoarea redescoperită 263
Goya sau ororile sfîrșitului lumii 264
Evul Mediu regîndit 265
Michelet la răscrucea dintre două lumi 267
De la fantastic la simbolism 269
Imagini și capcane ale diavolului 271

Capitolul X
Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța
(André Julliard) 274

Vrăjitoria: o valoare a „extremei"? 274
Vrăjitorul în povestirile populare actuale 283
Semnul din naștere 284
Handicapul fizic 284
Gelozia lumii 285
O meserie aparte 286

Puterile vrăjitorești 287
O figură simbolică 293
A descînta răul, a vorbi de sorți 295
Criza de vrăjitorie 301
A se declara vrăjit 304
Singurătatea celui vrăjit 311
Căile nenorocirii 315
Un complex de forțe 323

Concluzie
Metamorfozele sacrului
(Robert Muchembled) 327

Bibliografie selectivă 333

O echipă multinațională alcătuită din cei mai buni specialiști și coordonată de Robert Muchembled, istoric al culturii și mentalităților, profesor la Universitatea Paris-Nord, și-a propus să realizeze o sinteză complexă asupra evoluției magiei și vrăjitoriei de-a lungul a aproape o mie de ani: începînd cu Evul Mediu timpuriu și marile vînători de vrăjitoare din secolele XV–XVIII și pînă în zilele noastre – cînd, oricît de ciudat ar părea, magia rămîne omniprezentă (astrologia, descîntecele, slujbele închinate diavolului, satanismul sînt practicate astăzi chiar și în marile orașe). Rezultatul este o carte pasionantă, extrem de bine documentată, dar evitînd capcana excesului de erudiție și agreabil scrisă, bogat ilustrată cu imagini dintre cele mai expresive, care poate servi drept solidă sursă de informații asupra unui subiect ce a făcut să curgă destulă cerneală.

Alte apariții în colecție în 1997

ARTHUR O. LOVEJOY
Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling

HAJIME NAKAMURA
Orient și Occident. Istoria comparată a ideilor

H. I. MARROU
Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice

ALEXANDRE KOYRÉ
De la lumea închisă la universul infinit

AMOS FUNKENSTEIN
Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea

ISBN 973-28-0773-3

Foto coperta:
LIVIU ANZULATO